Th. ex.
o.
498 a

Die Bücher

des

Neuen Testamentes

erklärt

von

Dr. Aloys Schaefer,

ord. Professor der Theologie an der k. Akademie

zu Münster i. W.

V. Band:

Der Hebräerbrief.

Münster i. W. 1893.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Erklärung

des

Hebräerbriefes

von

Dr. Aloys Schaefer,

ord. Professor der Theologie an der k. Akademie
zu Münster i. W.

Münster i. W. 1893.

Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

KÖNIGL BAYER. BIBLIOTHEK BAMBERG

Imprimatur:

Monasterii die 15. Septembris 1893.

Dr. Giese, *Vic. Generalis.*

Vorwort.

Die Erklärung des Hebräerbriefes, welche den fünften Band der in Angriff genommenen Commentare zu den neutestamentlichen Schriften bildet, wird unter vorläufiger Zurückstellung des vierten Bandes, dem Ephesier-, Kolosser-, Philipper- und Philemonbrief zugewiesen sind, hiermit der Öffentlichkeit übergeben. Die Veranlassuug zu dem Abweichen von der entworfenen Reihenfolge liegt darin, daß seit mehreren Jahren schon Bisping's, meines Amtsvorgängers, Commentar zum Hebräerbriefe vergriffen ist. Es läßt sich aber ein solches Vorgehen durch die Eigenartigkeit dieses Schreibens rechtfertigen, nachdem namentlich die Erklärungen zum Galater- und Römerbriefe bereits vorlagen; ein Umstand, der auch wiederholt eine kürzere Fassung gestattete. Zu dem genannten rein praktischen Grunde für die frühere Herausgabe dieses Bandes trat noch die Erwägung, daß der Hebräerbrief in hervorragender Weise die Gelegenheit giebt, ein das gesamte angefangene Unternehmen leitendes Ziel hervortreten und so die einzelnen Commentare nicht bloß als selbständige Bücher, sondern insbesondere auch als Glieder eines einheitlichen Ganzen erkennen su lassen. Nachdem ich im Vorworte zum ersten Bande sagte, daß die paulinischen Briefe ein sicheres *ποῦ στῶ* für die Beurteilung von „Fragen und Schwierigkeiten" der modernen „historisch-kritischen" Behandlung der Evangelien und zwar namentlich des Johanneischen zu gewähren imstande sind, glaube ich heute hinzufügen zu sollen, daß für die Kenntnis der „Geschichte" der neutestamentlichen Offenbarung dem Hebräerbriefe eine entscheidende Stellung zukommt. (Vgl. die Einleitung, S. 15). In der Verfolgung der Hauptaufgabe der

Exegese, „der Darlegung des Inhaltes und der Entwicklung der Gedankenfolge“, erheischte die außerordentlich große Manigfaltigkeit der Auffassungen von verschiedenen Stellen öfters nicht nur ein besonderes Betonen des leitenden Gesichtspunktes, sondern auch ein entsprechendes absichtliches Maßhalten in der Aufführung und Besprechung anderer Meinungen. Wenn ich öfters eine eigene Anschauung vortragen zu müssen glaubte, so habe ich keine andere Vorliebe dafür, als die aus ihrer Begründung genommene Überzeugung. Mit aufrichtigem Danke gedenke ich einiger Besprechungen der beiden erschienenen Bände und versichere im voraus, daß ich in solcher Gesinnung jede begründete Kritik [1]) aufnehmen werde. Qui autem plantat et qui rigat, unum sunt. Und: neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus. (I. Kor. 3, 8. 7).

---

[1]) Es ist aber gewiß sachlich nicht dienlich, wenn z. B. ein Referent über den Römerbrief — Literar. Rundschau 1893, Spalte 135 — seine eigene Meinung ohne jede Begründung vorträgt und sie selbst einfach als „richtiger“ censurirt; es „immer mißlich“ findet, die Namen protestantischer Erklärer mit katholischen „auf einer Linie zu lesen“ und dabei das Litteraturverzeichnis, welches doch die Scheidung „für Studirende und praktische Seelsorger“ vornimmt, nicht beachtet; überhaupt nur einige wenige, für die Auslegung des betreffenden Briefes aber untergeordnete Punkte herausgreift und wieder nur die eigene Ansicht (Rundschau 1890, Spalte 134) entgegenstellt und von den Hauptfragen nichts sagt. Es ist gut referieren und recensieren bekanntlich schwer; eine Weise aber wie die oben bezeichnete macht es sich in der That „wohl zu leicht“ und nützt weder dem Recensionswesen noch dem „kritisirten“ Buche.

Münster, den 15. August 1893.

Der Verfasser.

Während des Druckes bemerkter Fehler:

S. 19 Anmerkung 1 lies: 10, 32 ff. 12, 4 ff. 13, 3.
Anmerkung 2 lies: zu 11, 35 ff. 13, 7.

Einleitung.

Einer der Charakterzüge, welche das Bild der Person und des Wirkens des Apostels Paulus aufzeigt, ist dessen hingebende und unauslöschliche Liebe zum Volke Israel. Sie erfüllte sein Herz mit „großer Trauer“ und „unaufhörlichem Schmerz“, weil er seine „Brüder dem Fleische nach“ von Christus getrennt sah, und gab ihm den Wunsch ein, selbst — falls solches möglich wäre — „gebannt zu sein“, wenn er sie dadurch retten könnte [1]). In solcher Gesinnung hatten ihn kein Haß und keine Verfolgung seitens der Juden beirren können. Immer wieder sehen wir ihn, wie er diesen zuerst die frohe Botschaft bringt, hören ihn auch dann noch, nachdem er von denselben zurückgewiesen worden, der Hoffnung Ausdruck geben, daß er nun durch seine Erfolge bei den Heiden sein „Fleisch zur Eifersucht anreizen und einige retten“, Gott aber dereinst durch die Begnadigung des gegenwärtig widerstrebenden Volkes Seine unendliche Barmherzigkeit in der herrlichsten und vollkommensten Weise offenbaren werde [2]). Muß es uns aber dann nicht um so begreiflicher erscheinen, daß der Völkerapostel seine fürsorgende und rücksichtsvolle Liebe ganz besonders auch jenen aus seinem Volke, die seine Brüder in Christus geworden sind, zuwendet? Er giebt sowohl selbst das Beispiel, daß den noch unvollkommenen Anschauungen derselben Rechnung getragen und so Ärgernisse vermieden werden sollen [3]), als er auch bemüht ist, durch Anpassen an

---

[1]) Vgl. Röm. 9, 2. 3; 11, 1. Vgl. auch I. Bd., S. 1 f.

[2]) Röm. 11, 13. 14. 25 ff. Vgl. III. Bd., S. 351 ff.

[3]) Vgl. I. Kor. 9, 20 ff.; Act. 16, 3. I. Kor. 10, 23 ff.; Röm. 14, 1 ff.

die Ansichten der Judenchristen Jerusalems deren Wohlwollen und Vertrauen zu gewinnen [1]).

Wenn wir nun noch erwägen, wie der hl. Paulus wiederholt bestrebt war, durch ein Schreiben in etwa das zu erzielen, was ihm persönlich zu wirken zu irgend einer Zeit noch nicht möglich war; wenn wir auch in Betracht ziehen, wie er von der Bethätigung seines Hauptberufes, Heidenapostnl zu sein, den „Samen Abrahams“ nicht ausschloß [2]): werden wir es dann von vornherein einen zum Bilde dieses Eiferers für das Reich Christi nicht passenden Zug nennen dürfen, wenn uns eine der ältesten christlichen Traditionen einen Brief, der den „Hebräern“ gelten soll, als von „Paulus“ herrührend bezeichnet? Im Gegenteil, ein solcher würde zu den andern Schreiben dieses Apostels, die an vorwiegend heidenchristliche Gemeinden gerichtet sind, eine passende und schöne Ergänzung bieten!

Doch sowohl im Briefe selbst als in Nachrichten über denselben werden vielfach die mannigfachsten Schwierigkeiten und Hindernisse gesehen, die eine Bejahung jener Frage entgegenstehen und zur Aberkennung eines paulinischen Ursprunges bestimmen sollen.

Vergegenwärtigen wir uns darum zunächst in Kürze den Inhalt des Schreibens! Dasselbe entbehrt allerdings sogleich der sonst üblichen Zueignung und eines begrüßenden Segenswunsches im Eingange und tritt unmittelbar in den Hauptgedanken, dessen Darstellung bezweckt wird, ein. Den früheren Gottesoffenbarungen „in den Propheten“ stellt es die letzte „im Sohne“, dessen Stellung, Wesen und Wirken in einigen wenigen, aber umfassenden Zügen geschildert wird, gegenüber (1, 1—3) und gelangt damit zu dem Satze, daß dementsprechend der Mittler des Neuen Bundes vorzüglicher ist als die Engel, welche die Mittler des Alten Bundes sind (1, 4) Der Beweis dafür wird an der Hand einer Reihe alttestamentlicher Schriftstellen über den Sohn und die Engel erbracht (1, 5—14). Abweichend auch von der sonst in den paulinischen Briefen vorherrschenden Weise, den

---

[1]) Vgl. Act. 21, 17 ff.; III. Bd. S. 26 f.

[2]) Vgl. Act. 9, 15: . . . . *σκεῦος ἐκλογῆς . . οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου (Χριστοῦ) ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ* und dazu I. Bd., S. 240 f. zu Gal. 2, 7. 8.

dogmatischen Teil zu Ende zu führen und dann erst die daraus sich ergebende praktische Belehrung folgen zu lassen, wird hier bereits aus der erwiesenen Erhabenheit Christi eine Ermahnung zu um so treuerem Festhalten am Evangelium abgeleitet und damit begründet, daß schon der Abfall von dem ungleich tiefer stehenden Alten Bunde „gerechte Vergeltung“ nach sich gezogen (2, 1—4). In erneuter Erhärtung dieser Aufforderung entwickelt der Verfasser an der Hand von Ps. 8, 5—7 die Herrschaft Christi über „die künftige Welt“ und erklärt zugleich, daß die Erniedrigung „Jesu“ „auf ein wenig“ unter die Engel, die um der Erlösung der „Brüder“ willen erforderlich war, der Weg zur Verherrlichung ist und uns einen „barmherzigen und treuen Hohenpriester“ gegeben hat (2, 5—18).

Alsdann wird Christus mit Moses, dem alttestamentlichen menschlichen Mittler, verglichen. Während dieser nur Diener im Hause, ist Jener als Sohn über das Haus Gottes, dessen Urheber Er ist, gesetzt und dementsprechend wesentlich erhabener (3, 1—6). Daran wird in einer förmlichen Homilie zu Ps. 94 unter Rückblicken auf Israels Geschichte -- speziell während des Wüstenzuges -- die Ermahnung geknüpft, ein bereitwilliges Herz der Stimme Gottes entgegenzubringen und den Glauben zu bewahren, auf daß der Eingang in die Ruhe Gottes nicht verscherzt werde (3,7--4,13). Indem die Aufforderung zu treuem Festhalten am Evangelium mit dem Hinweise auf Christum als den barmherzigen und treuen Hohenpriester, dem wir vertrauensvoll uns nahen dürfen, begründet wird, ist zugleich der Übergang zu dem ferneren Beweise für die Erhabenheit des Neuen über dem Alten Bunde gegeben, der damit anhebt, daß Christus — wie einst Aaron — in Wahrheit als Hoherpriester eingesetzt ist, doch „nach der Ordnung des Melchisedek“ (Ps. 109, 4) (5, 1—10). Der hiermit ausgesprochene Hauptgedanke des ganzen Briefes wird jedoch erst nochmals fallen gelassen, um einer abermaligen ermahnenden Zwischenrede Raum zu geben. In derselben wird zuerst mit dem Vorhalte eines Rückganges in der christlichen Vollkommenheit der Hinweis auf die damit verbundene Gefahr der Verwerfung verknüpft, alsdann aber auch der begründeten Hoffnung auf Besserung Ausdruck verliehen und schließlich zur Nachahmung des Beispieles Abrahams im Glau-

ben und in der Ausdauer ermuntert (5, 11–6, 20). Indem dabei auf die Stelle des Ps. 109, 4 zurückgegriffen wird, ist die Wiederaufnahme des Themas von der Erhabenheit des Hohenpriestertums Christi, das eines „nach der Ordnung des Melchisedek“ ist, gegeben. Die Durchführung desselben gestaltet sich in der Weise, daß aus der größeren Würde des Melchisedek vor Abraham und dem von diesem abstammenden levitischen Priestertume der Schluß auf die Vorzüglichkeit Christi, welcher nach der Weise des „Melchisedek“ Hohepriester ist, gezogen wird. Während das levitische Priestertum den Charakter der Vergänglichkeit und Unvollkommenheit an sich trägt, ist das mit einem Eide bekräftigte neutestamentliche ein heiliges und ewiges (7, 1—28). Der neutestamentliche Hohepriester dient dem wirklichen und vom Herrn Selbst errichteten d. i. dem himmlischen Heiligtume und nicht nur einem Vorbilde oder Schatten. Er ist der Mittler eines neuen Bundes, von dem bereits der Prophet Jeremias (31, 31 ff.) geweissagt hat, dem darum der alte Bund weichen muß (8, 1—13). Einen ferneren Beweis für die Erhabenheit des Hohenpriestertumes Christi über dem durch des Moses Vermittlung eingesetzten bietet die Gegenüberstellung der vorbildlichen Cult-stätten und -handlungen zu denen des Neuen Testamentes, die des Vorgebildeten Erfüllung sind (9, 1—14). Während die Tieropfer des Alten Bundes — wie solches ja die stete Wiederholung derselben kundgiebt — den Menschen nicht zu reinigen und von dem Schuldbewußtsein zu befreien vermochten, dasselbe vielmehr nur wacherhielten und darum — wie das bereits durch den Mund des Psalmisten (Ps. 39 (40), 7—8) ausgesprochen ist — aufhören, Gott wohlgefällig zu sein; hat das eine Opfer Christi die Erlösung für alle Zeiten und Geschlechter vollbracht. Damit ist der von Jeremias (31, 31—34) verheißene Bund, der die Verzeihung bewirkt und fernere Opfer entbehrlich macht, gegeben (9, 15—10, 18).

An diese Darstellung der Wahrheiten vom sühnenden Opfer Christi reiht sich wieder die Ermahnung zu treuem Festhalten an denselben, die durch den Hinweis auf die Unverantwortlichkeit und Strafbarkeit eines Abfalles und durch die Erinnerung an eine bereits glorreich überstandene Verfolgungszeit unterstützt wird (10, 19—39). An einer mit Abel beginnenden

Reihe glänzender Beispiele aus der heiligen Geschichte wird die Bedeutung des Glaubens gezeigt (11, 1—40). Aber auch das Beispiel Christi selbst ermahnt zur Ausdauer in Kampf und Leiden, welch letztere unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Erziehung betrachtet sein wollen (12, 1—11). Darum ergeht die Schlußmahnung, sich aufzuraffen, keine Verführer zu dulden und nicht — wie einst Esau — die Auserwählung zu verscherzen. Nicht um ein Sinai, sondern um die Zugehörigkeit zum „himmlischen Jerusalem“ handelt es sich. Dem entspricht unsere Verantwortlichkeit vor Gott, der „ein zehrend Feuer“ ist (12, 12—29). Alsdann werden verschiedene Einzelermahnungen, die besonders das Verhältnis der Christen zu einander betreffen, angereiht (13, 1–7). Die folgende Warnung vor dem Genusse der Opferspeisen der Juden wird mit dem Hinweise auf die Teilnahme am Altare Christi begründet; der Ausschluß jenes Volkes aber von unserem Opfer wird mit der Thatsache des Todes Christi außerhalb der Stadt in Zusammenhang gebracht (13, 8–12). Ermahnungen zur Nachfolge Christi in der Erniedrigung, zu freimütigem Glaubensbekenntnisse, zur Wohlthätigkeit und zum Gehorsam, die Bitte um Gebet, Segenswünsche, eine Nachricht über Timotheus, Zukunftsplan und Grüße bilden den Schluß des Briefes (13, 13—25).

Bereits diese kurze Inhaltsübersicht läßt auffallende Verschiedenheiten anderen, speziell aber den paulinischen Briefen gegenüber wahrnehmen. Das Ineinandergreifen von dogmatischen Entwicklungen und praktischen Folgerungen oder Ermahnungen, indem diese in jenen ihre Begründung finden, läßt das ganze Schreiben so recht als das, was es sein will: *λόγος τῆς παρακλήσεως* (13, 22), erscheinen. Während nun einerseits die wiederholten Berücksichtigungen konkreter Verhältnisse und das Eingehen auf die Vergangenheit der Leser (6, 10; 10, 32 ff.; 12, 4), besonders aber der Schluß — Segenswunsch, Grüße, persönliche Bemerkungen — den brieflichen Charakter des Schreibens erkennen lassen, ist anderseits namentlich der Mangel eines entsprechenden Einganges[1]) seit den ältesten Zeiten auf-

[1]) Kurtz (Commentar) und Overbeck (zur Geschichte des Kanons. Chemnitz 1880) nehmen an, daß der Brief ursprünglich einen Eingang gehabt habe.

gefallen und Gegenstand von Erklärungsversuchen gewesen. Indem Paulus als Verfasser angesehen wird, soll ihn, den Heiden- und den Nicht-Hebräer-Apostel Bescheidenheit und Ehrerbietung gegen den Herrn, der „zu den Hebräern gesandt worden war", bestimmt haben, sein apostolisches Amt nicht hervorzuheben [1]); oder aber soll Rücksicht auf die von Mißtrauen gegen ihn nicht freien Judenchristen maßgebend gewesen sein, mit der Nennung seines Namens zurückzuhalten, um dieselben dadurch nicht etwa von vornherein zurückzustoßen [2]). Immerhin muß zugestanden werden, daß das uns bekannte Charakterbild des Völkerapostels Paulus Züge weiser Accomodation, zarter Rücksichtnahme auf Unvollkommenheiten und hingebendster Selbstlosigkeit bietet, die, verbunden mit dem glühendsten Eifer für das Heil der Seelen und der opferfreudigsten Liebe besonders zu Israel, ein absichtliches Nichtnennen der apostolischen Autorität und damit des sonst üblichen Eingangsgrußes erklären könnten, wenn sonst der paulinische Ursprung und eine judenchristliche — namentlich palästinensische — Adresse feststeht. So heißt uns denn sogleich der Anfang des Schreibens, diesen Untersuchungen näher zu treten und vorab nach dem

Verfasser zu fragen.

Zweifellos lag der Hebräerbrief dem Clemens von Rom bei Abfassung seines Briefes an die Korinther vor [3]). Zahlreiche Stellen in diesem erinnern an jenen, und die Ähnlichkeit zwischen beiden in der Auswahl von Beispielen festen Glaubens kann kaum zufällig genannt werden [4]). Insbesondere aber wird eine litterarische Abhängigkeit des letzteren vom ersteren ersichtlich, wenn wir bei Clemens (36, 2) über Jesum als unseren

---

[1]) So der Presbyter (Pantaenus) des Clemens Alex. bei Euseb., h. e. VI, 14.

[2]) Clemens Alex. bei Euseb. l. c.

[3]) Vgl Euseb., h. e. III, 38 über den Korintherbrief des Clemens: *. . ἐν ᾗ τῆς πρὸς Ἑβραίους πολλὰ νοήματα παραθεὶς, ἤδη δὲ καὶ αὐτολέξει ῥητοῖς τισιν ἐξ αὐτῆς χρησάμενος κτλ.* Vgl. Hieronym., de viris illust. 15: Scripsit (scil. Clemens) . . . ad Ecclesiam Corinthiorum valde utilem epistolam . . . quae mihi videtur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos ertur, convenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus sed uxta verborum ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est.

[4]) Vgl. Hebr. 11, 5. 7. 17. 31 und I. Kor. 9, 3. 4; 10, 7; 12, 1.

Hohenpriester die Ausführung lesen: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν*, die Hebr. 1, 3. 4 ein wesentliches Glied der Entwickelung ist und dadurch als die ursprünglichere Stelle sich kundgiebt. In solchem Zusammenhange bleibt auch die Übereinstimmung in den Citaten bei Clemens (36, 3. 4. 5) und Hebr. 1, 7. 5. 13. nicht bedeutungslos. Dieser Zeuge für das Vorhandensein des Hebräerbriefes macht es nicht unwahrscheinlich, daß auch in der Wahl einzelner Bezeichnungen bei Barnabas [1]) und Polykarp [2]) wie einiger Ausdrücke des Hermas [3]) nicht bloß eine zufällige Übereinstimmung, sondern gewisse Reminiscenzen zu erkennen sind. Mehr noch fällt als Beweis für das Vorhandensein des Hebräerbriefes ins Gewicht, daß in Übereinstimmung mit demselben Justinus Christum „Apostel“ nennt [4]) und das Reinigen mit dem Blute von Böcken und Schafen und der Asche einer Kuh dem durch das Blut und den Tod Christi gegenüberstellt [5]).

Soweit wir alsdann die Geschichte dieses Briefes in den orientalischen Kirchen verfolgen können, ist derselbe in ihnen ür kanonisch bezw. für paulinisch gehalten worden. Die Peschito reiht ihn den übrigen dreizehn Briefen Pauli an, Clemens von Alexandrien [6]) und vor ihm bereits ein „seliger Presbyter“ (wohl Pantaenus) [7]) schreiben ihn dem Heidenapostel zu. Von besonderem Interesse aber ist, daß Origenes berichtet, daß *ἀρχαῖοι ἄνδρες* — wobei doch wohl kaum nur an dessen unmittelbare Vorgänger Clemens und den Presbyter gedacht werden kann — den Hebräerbrief als paulinisch über-

---

[1]) ep. 5, 1: *τῷ ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος* und Hebr. 12, 24: *αἵματι ῥαντισμοῦ*. 14. 4 wird wie Hebr. 3, 5 Moses *θεράπων* genannt.

[2]) Vgl. c. 2, 1 und Hebr. 1, 3; 8, 1; 12, 2 über das Thronen Jesu Christi zur Rechten Gottes und (Hebr. 2, 7. 8) das Unterordnen des Alls unter Ihn; c. 12, 2 den Titel *ἀρχιερεὺς αἰώνιος*.

[3]) Vis. II, 2. 3 und Hebr. 11, 33; III, 7, 2 (*ἀποστάντες τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*) u. Hebr. 3, 12; Sim. V, 7. 1; IX, 13, 9 und Hebr. 10, 15. 21.

[4]) Vgl. Hebr. 3, 1 u. Apol. I, 12 (*θεοῦ υἱὸς καὶ ἀπόστολος (ὢν) Ἰησοῦς Χρ.*) und l. c. I, 63: *υἱὸς θεοῦ καὶ ἀπόστολος Ἰ. ὁ Χρ.*

[5]) Dial. c. Tryph. 13 und Hebr. 9, 13. 14; die Verwendung des Citates Ps. 109, 4 im Hebr. 5, 10; 6, 19 etc. und Dial. 32. 33. 63. 83 etc.

[6]) Bei Euseb. h. e. VI, 14: *τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου ...*

[7]) Bei Euseb. l. c. Vgl. oben S. 6 Anm. 1.

liefert haben: *οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι* [1]). Diese Nachricht fällt für das Alter und den Wert der Tradition umsomehr ins Gewicht, als die genannten Zeugen, besonders Origenes selbst, der formellen Bedenken gegen solchen Ursprung sich wohl bewußt waren und darum nicht bloß Anlaß, sie zu lösen, sondern auch die erhaltenen Mitteilungen einer Prüfung zu unterziehen, Grund hatten. Daß letzteres geschehen, dürfte die Bemerkung *οὐ γὰρ εἰκῇ* auch bestätigen. Und wenn Origenes, der in seinen Werken diesen Brief als paulinisch citiert, solcher gedenkt, die anderer Ansicht sind, so folgt daraus nicht, daß dieselben in den orientalischen oder gar alexandrinischen Gemeinden zu suchen sind, zumal er sich in seinen jüngeren Jahren eine Zeit lang in Rom aufgehalten hatte. Daher kommt es denn auch, daß die Bischöfe Dionysius [2]), Petrus [3]), Alexander [4]), Athanasius [5]), Cyrillus Alex. [6]) und die Synode von Antiochien [7]) (gegen Paulus von Samosata, 264) den Hebräerbrief als vom Apostel Paulus herrührend gebrauchten. Der gleichen Meinung ist Eusebius [8]), was dadurch, daß er einmal in einem Berichte über Clemens Alex. denselben neben alttestamentlichen Antilegomena nennt [9]), nicht alterirt wird, da er anderseits gerade die Kenntnis des Clemens von der apostolischen Tradition hervorhebt. Theophilus von Antiochien [10]), Cyrillus v. Jerusalem [11]), Jakob v. Nisibis [12]), Ephraem [13]), Epiphanius [14]), Basilius [15]). Gregor v. Na-

---

[1]) Bei Euseb., h. e. VI, 25. — [2]) Ibid., VI., 41.

[3]) can. poenit. 9, bei Gallandus, bibl. Patr. t. IV. p. 98.

[4]) bei Socrat., h. e. 1, 6.

[5]) ep. ad Serap. IV, 9, ss. ep. fest 39 (Migne, t. 26, pp. 650 s. 1437).

[6]) thes. de Trin., ass. 4. 7.

[7]) bei Mansi, coll. conc. t. I, p. 1038.

[8]) Vgl. bes. h. e. II, 17, 12; III, 5 und III, 38, wo Euseb. aus der Benutzung des Hebräerbriefes seitens Clemens von Rom den Schluß zieht, daß derselbe den anderen des Apostels angereiht werden müsse. Ferner h. e. VI, 20. 41.

[9]) h. e. VI, 13. — [10]) ad Autol II, 25. — [11]) Katech. IV, 36.

[12]) bei Gallandus, t. V, sermo 2, 13; 8, 3; 12, 7. 8.

[13]) in Gen. 21; (cfr. opp. Syr. I. p. 159 ss.; opp. Graec. I, p. 30. 38, II, p. 203 etc.)

[14]) haeres. 76. — [15]) cfr. adv. Eunom. I, 14; IV, 6.

zianz [1]), Gregor v. Nyssa [2]), Chrysostomus und die folgenden Lehrer betrachten den Hebräerbrief als paulinisch.

Anders gestaltet sich das Bild der Aufnahme desselben im Abendlande. Daß der Brief auch da nicht unbekannt war, bezeugt zwar Clemens von Rom; doch über den Verfasser sagt er uns nichts. Da er aber auch sonst Autoren von citierten neutestamentlichen Schriften nicht namhaft macht, so kann auch nicht gefolgert werden, daß er den Hebräerbrief für unpaulinisch gehalten haben müsse. Tertullian [3]) kennt ihn, doch hält er Barnabas für den Verfasser. In den uns erhaltenen Schriften des Lyoner Bischofs Irenäus, des Schülers des hl. Polykarp, wird allerdings der Hebräerbrief nirgends citiert, doch von einem Schlusse auf Unkenntnis hält die Bemerkung des Eusebius [4]), daß dem anders sei in jenen Schriften, die verloren gegangen sind, zurück. Das Stillschweigen des Novatian wird unzutreffend um Hebr. 6, 4—6 willen, weil diese Stelle den späteren Rigorismus desselben zu begünstigen schien, betont, denn die in Frage kommende uns erhaltene Schrift ep. cleri Rom. ad Cypr. huldigt der späteren, häretisch-strengen Praxis gegen die lapsi noch nicht [5]). Dagegen werden im Canon des Muratorischen Fragmentes nur dreizehn paulinische Briefe genannt, der Hebräerbrief fehlt. Ein Gleiches berichtet Eusebius über den römischen Presbyter Cajus [6]) und findet sich durch Photius von Hippolyt [7]) überliefert. Cyprian [8]) und Victorinus Petabionensis [9]) beschränken die Zahl der Gemeinden, an die Briefe Pauli gerichtet, auf sieben, was den Hebräerbrief ausschließt. Diese Zurück-

---

[1]) ed. Caillau, Paris 1840, t. II, carminum lib. I. sect. 1. carm. 12, 35.

[2]) de beat. orat. 8. — [3]) de pudic. 20.

[4]) h. e. V, 26: *Ἀλλὰ γὰρ πρὸς τοῖς ἀποδοθεῖσιν Εἰρηναίου συγγράμμασι καὶ ταῖς ἐπιστολαῖς φέρεται καὶ βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, ἐν ᾧ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης σοφίας Σαλομῶνος μνημονεύει ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος.*

[5]) Vgl. in der gen. Schrift z. B. c. 2: oremus pro lapsis, ut erigantur; c. 7: sed lapsorum curam mediocriter temporandam esse credidimus . . . caute ac sollicite subveniri.

[6]) h. e. IV, 20: *τὴν πρὸς Ἑβραίους μὴ συναριθμήσας ταῖς λοιπαῖς.*

[7]) Cod. 232: *τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐχ ἑκείνου εἶναι φασιν* (nämlich Hippolyt und Irenäus) und 121 (Migne t. 103, pag. 1103. 403).

[8]) adv. Jud. I, 20; de exhort. martyr. 11.

[9]) Comment. in Apok. 1, 16 (bei Gallandus, IV, p. 53).

haltung in der abendländischen Kirche sucht bereits Philastrius, Bischof von Brescia [1]), der bemerkt: interdum in ecclesia legitur, durch die Rücksicht auf den Mißbrauch, den Novatianer vom Hebräerbriefe machten (propter Novatianos), zu erklären. Seit der Zeit des Arianismus gelangte derselbe auch im Occident in allgemeine Aufnahme. Hilarius von Pictavium [2]), Lucifer v. Calaris [3]), Marius Victorinus [4]), Ambrosius [5]) eröffnen die Reihe der Zeugen. Und wenn Hieronymus [6]) und Augustinus [7]) noch von einem teilweisen Widersuprche zu berichten wissen, so kann das die Bedeutung ihrer eigenen Anschauung, die den paulinischen Ursprung anerkennt, nur erhöhen. Wiederholt ward der Brief in der Folge als apostolisch von Synoden gebraucht, so zu Hippo (393) [8]), Carthago (397 und 419) [9]), Rom (494) unter Gelasius I. [10]). Darnach verstummte auch im Abendlande der Widerspruch. Die Geschichte der Aufnahme dieses Briefes aber zeigt — wie das auch bei anderen neutestamentlichen Schriften der Fall ist —, daß die Überzeugung von einem kanonischen und inspirirten Charakter desselben ihre volle Gewißheit nicht aus den historischen Zeugnissen allein schöpfen kann, sondern sich auf eine äußere beglaubigte und beglaubigende Autorität stützen muß. Es steht und fällt schließlich die Unterscheidung zwischen „kanonischen“ und nicht kanonischen Büchern mit der Geltung der sie verbürgenden Kirche. Der Thatsache eines lokalen und zeitlichen Nichtanerkennens der Canonicität und damit des übernatürlichen Charakters des Hebräerbriefes steht der katholische Exeget ohne jedes Bedenken gegenüber.

Cajetanus und Erasmus waren es, die zuerst wieder auf

---

[1]) de haeres. 89. — [2]) de Trin. IV, 11; in Os. 13. 128.

[3]) de non conveniendo cum haereticis 11 (Gallandus, t. VI, p. 214).

[4]) adv. Arium I, 39; II, 3. (ibid. VIII, p. 173, 176).

[5]) cfr. de poenit. II, 3; de myst. 8.

[6]) adv. Jov. I, 3; II, 1; in Jesai. c. 5. 7. et al. cfr. de viris ill. 5. 59; u. ep. ad Dardan. 129.

[7]) de doctr. christ. II, 13; cfr. de civ. Dei XVI 22; de peccat. mer. I, 27; exp. ep. ad Rom. n. 11.

[8]) cf. Mansi t. III, p. 924 can. 36: . . . Pauli epistolae tredecim, ejusdemque ad Hebraeos una.

[9]) l. c. t IV, p. 430. can. 29: epistolarum Pauli epistolae numero quatuordecim.

[10]) l. c. t. VIII, p. 430.

einen anderen Verfasser, und zwar auf Clemens schlossen. Doch blieben sie, wie zunächst auch Luther, der an Apollos [1]) und Calvin, der an Lukas dachte, ohne weiteren bestimmenden Einfluß. Seit Semler u. Michaelis wurden wieder Bedenken laut gegen den paulinischen Ursprung, der dann entschieden bestritten ward von David Schultz (1818) und besonders Bleek (1828). Die Mehrzahl der akatholischen Exegeten hat sich dieser Richtung angeschlossen [2]), von den katholischen Feilmoser. Sonst wird von den letzteren die paulinische Urheberschaft vertreten, doch mit der Modification, daß ein Anderer die Form gegeben haben solle. Hinsichtlich dieses letzteren denken Hug, Döllinger, Zill an Lukas [3]); Ad. Maier an Barnabas [4]); Mack, Reithmayr, Bisping, Langen, Aberle, Kaulen, Cornely an Clemens von Rom.

Bereits Clemens Alexandrinus und Origenes können nicht umhin, die sprachliche Verschiedenheit zwischen dem Hebräer- und anderen Paulus-Briefen [5]) anzuerkennen. Sie suchen dieselbe, da sie anderseits dem Gewicht ihrer Tradition nicht widerstehen können, zu erklären. Clemens stellt die Hypothese auf, der Brief sei ursprünglich hebräisch geschrieben, uns liege eine Übersetzung vor, die wahrscheinlich von Lukas herrühre [6]). Allein die Thatsache, daß auch in der

---

[1]) Später nahmen diese Ansicht de Wette, Tholuck, Lünemann, Kurtz, Hilgenfeld u. a. wieder auf. An Apollos oder an einen sonst nicht bekannten alexandrinisch gebildeten Christen denken Eichhorn, Baumgarten-Crusius, Ewald, Hausrath, Lipsius, Holtzmann, v. Soden. („Gegen Apollos spricht nichts. Aber irgend ein Beweis für seine Verfasserschaft ist durch nichts zu erbringen.“ Commentar S. 14) u. a.

[2]) Immerhin fehlt es nicht an protest. Theologen, die den paulinischen Ursprung verfechten, als: Storr, Olshausen, Jatho, v. Hofmann, Biesenthal, Holtzheuer u. a.

[3]) So auch die Protestanten Wieseler, Volkmar, Weiß, Overbeck, Zahn u. a.

[4]) So auch Ebrard, Delitzsch u. a. auf akathol. Seite.

[5]) Vgl. Hieronym., de viris ill. 5: Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non ejus creditur propter styli sermonisque dissonantiam.

[6]) bei Euseb., h. e. VI, 14: *καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν, ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν Πράξεων.* Euseb., h. e. III, 38

ursprünglichen Abfassung nach den LXX citiert sein muß, da mitunter die Fassung dieses und nicht des abweichenden hebräischen Textes dem Beweisverfahren dient [1]), hindert an einer Zustimmung zu dieser Hypothese. Dazu kommt, daß sich nicht nur Paronomasien, die man kaum nur zufällig nennen kann, finden [2]), sondern auch der griechische Ausdruck als solcher es ist, auf dem ein Beweis sich aufbaut [3]). Die griechische Sprache aber war — auch in Palästina — hinreichend bekannt, um die Abfassung eines Briefes in derselben auch für eine judenchristliche Adresse — man erinnere sich des Jakobusbriefes — nicht unbegreiflich finden zu lassen. So ist es denn nicht uninteressant, daß Origenes zur Erklärung der Schwierigkeit der sprachlichen Verschiedenheit, die er voll und ganz anerkennt [4]), seinem Lehrer Clemens nicht folgt, sondern zu einer anderen Hypothese greift. Er meint [5]), daß ein Anderer, etwa ein Schüler Pauli, den Gedanken des Apostels das äußere Gewand in Ausdruck und Aufbau gegeben habe: *ἡ δὲ φράσις καὶ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος [τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὥσπερεὶ σχολιογραφήσαντός τινος] τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου.* Wer dieses aber gewesen ist, entzieht sich menschlicher Kenntnis. *τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν*; in den traditionellen Nachrichten einiger aber würde teils Clemens, der römischer Bischof ward, teils der Evanlist Lukas genannt. Über dieses Resultat des Origenes ist im wesentlichen die Forschung auch bis heute nicht hinausgekom-

---

denkt an Clem. Rom. als Übersetzer. Diese Anschauung ist (Hieronymus, Primasius, Theodoret, Joan. Damasc., Oekum., Theophyl. u. a.) noch öfter wiederholt worden (vgl. Bleek, der Brief an die Hebräer. Berlin I. 1828. S. 8 f.); zuletzt von Biesenthal, das Trostschreiben des Apostels Paulus an die Hebräer. Leipzig 1878 und Pánek, Comment. in ep. b. P. a. ad Hebr. Oenip. 1882, p. 26 ss.

[1]) Vgl. unter anderen die Erklärungen bes. zu 1, 7; 2, 6—8; 10, 5 ff.

[2]) Vgl. z. B. 5, 8; 13, 14.

[3]) Vgl. bes. die an das Wort *διαθήκη* angeknüpfte Entwicklung in 9, 15 ff. Dazu die Ausführung von Hug, Einleitung. II. S. 459.

[4]) bei Euseb., h. e. VI, 25: *ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει ἀλλ' ἔστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσαι ἄν.*

[5]) ibidem.

men. Die Zahl der Hypothesen über den Formgeber hat sich gemehrt; eine sichere Entscheidung kann noch nicht getroffen werden.

Wenn anders formellen Eigentümlichkeiten als Kennzeichen eines Autors eine Bedeutung zuerkannt wird, dann erhebt zuerst schon der Wortschatz des Hebräerbriefes, der über 140 hapax legomena und in der neutestamentlichen Gräcität ungewöhnliche Wortbildungen [1]) verfügt, einen gewissen Protest gegen einen schlechthin paulinischen Ursprung. Obschon der Mangel eines Einganges immerhin eine befriedigende Erklärung finden könnte, so liebt es doch sonst Paulus, die theoretischen bezw. dogmatischen Entwicklungen erst zusammenhängender vorzutragen und nicht durch wiederholte längere Ermahnungen zu unterbrechen. Die Fülle der Gedanken heißt nicht selten den Apostel die regelrechte Satzform durchbrechen und auch in Anakoluthen die Bewegung seines Herzens lesen zu lassen; der Hebräerbrief dagegen wahrt auch da — man vergleiche nur gleich den Eingang z. B. mit dem des Römerbriefes — einen regelrechten und schönen Periodenbau, wo eine Fülle von Ideen Verstand und Herz erfüllen und bewegen. Auch ist ein gewisser Unterschied im Gebrauche des alten Testamentes nicht zu verkennen. Weniger möchte ich den Nachdruck auf die vorwiegende Übereinstimmung mit den LXX legen, weil der Verfasser des Hebräerbriefes durchaus nicht immer genau nach einem ihm etwa vorliegenden Codex citiert [2]), sondern sich auch zweckentsprechende Freiheiten erlaubt; wohl aber muß ich die eigenartige Einführungsformel der Citate im Hebräerbriefe anerkennen [3]).

Wenn nun diese Verschiedenheiten von anderen paulinischen Briefen der Annahme, daß der Heidenapostel dem He-

---

[1]) Vgl. Composita wie *αἱματεκχυσία*, *μισθαποδοσία*; Verba auf *ίζειν* (z. B. *προσοχθίζειν*, *ἀναχαυνίζειν*, *πρίζειν* etc.) und Substantive auf *σις* (z. B. *ἀθέτησις*, *μετάθησις*, *αἴνεσις*, *ὑπόστασις* etc.).

[2]) Vgl. bes. 1, 8; 2, 13; 3, 7 ff. 10, 30 u. a.; siehe des weiteren die Einzelerklärungen.

[3]) Während in den paulinischen Briefen Formeln als *ὡς γέγραπται*, *κατὰ τὸ γεγραμμένον* und mit *ἡ γραφή* beliebt sind, läßt der Hebräerbrief in der Regel Gott, den Sohn oder den hl. Geist auch dann reden, wenn dieses nicht in der ersten Person geschieht.

bräerbriefe die Form gegeben, in begründeter Weise widersprechen, so kann aber doch auch nicht das Zutreffende der anderen Beobachtung des Origenes [1]) verkannt werden, wenn derselbe weiter ausführt, daß die Gedanken des Briefes der Bewunderung wert und nicht verschieden seien von denen, welche in Schriften, die übereinstimmend als von Paulus herrührend angesehen werden, enthalten sind. Ein jeder, der mit den Ideen des Apostels vertraut, werde das als wahr zugestehen. „Ich möchte, wenn ich mich offen erklären soll, sagen, daß die Gedanken vom Apostel sind“: *τὰ νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστιν.* Das Zutreffende dieser Worte Origenes, welche in dem echt paulinisch lautenden Schlusse des Briefes eine Bestätigung finden [2]), erhellt wohl auch aus einer mehr oder weniger auffallenden Ähnlichkeit bezw. auch Gleichheit [3]) einer Anzahl von Stellen zwischen dem Hebräerbriefe einerseits und vorzugsweise dem Galater-, I. Korinther- und Römer-Briefe anderseits [4]), ganz besonders aber aus der Gleichheit gewisser theologischer Grundgedanken. Wenn der Beweis dafür der Einzelerklärung zugewiesen werden muß, weil vielfach jener dieser nicht entbehren kann, so sei doch das schon hier herausgehoben, daß die Anschauung des Hebräerbriefes über den Sinn der alttestamentlichen Bücher nicht nur paulinischen Briefen

---

[1]) Die obige Stelle bei Euseb., h. e. VI, 25.

[2]) Vgl. besonders die Ausführungen zu c. 13, 18. 19. 20. 21. 23. 25.

[3]) Besonders auffallend ist, daß die Stelle Deut. 32, 35 Hebr. 10, 30 abweichend vom griechischen und hebräischen Texte, übereinstimmend aber mit Röm. 12, 19 citiert wird.

[4]) Aus der größeren Zahl von Stellen, die herausgehoben werden — vgl. bes. Holtzmann, v. Soden —, seien als eine gewisse Gleichheit oder doch Ähnlichkeit der Gedanken, doch nicht eine „Abhängigkeit“ erweisend besonders genannt: Hebr 2, 2 u. Gal. 3, 19; Hebr. 6, 6 u. Gal. 3, 1; Hebr. 5, 12 u. Gal. 4, 9; Hebr. 12, 22; 13, 14 u. Gal. 4, 25 f.; Hebr. 2, 4 u. I. Kor. 12, 4, 7–11; Hebr. 2, 8 u I. Kor. 15, 27; Hebr. 2. 10 u. I. Kor. 8, 6; Röm. 11, 36; Hebr. 2, 14 u. I. Kor. 15, 26 (bei gewisser Modification der gleiche Gedanke); Hebr. 5, 12 u. I. Kor. 3, 2; Hebr. 10, 38 u. Röm. 1, 17 (dasselbe Citat); Hebr. 1, 12 u. Röm. 4, 19; vgl. auch Hebr. 9, 14 u. I. Thess. 1, 9 u. a. und den paulinischen Lieblingsausdruck *ἀπεκδέχεσθαι* in Hebr. 9, 28 u. I. Kor. 1, 7; Gal. 5, 5; Röm. 8, 19. 23. 25; Phil. 3, 20. Sonst ist hierzu die Erklärung selbst zu verfolgen.

— speziell dem Galater-Briefe [1]) —, sondern den neutestamentlichen Schriften überhaupt [2]) nicht fremd ist, da diese ebenfalls außer dem Litteralsinne noch einen höheren oder mystischen Sinn kennen. Insbesondere aber sei voraus bemerkt, daß die Schriftauffassung des Hebräerbriefes sich in den Bahnen bewegt und fortentwickelt, die in den sogenannten Weisheitsbüchern verfolgbar sind. Darin liegt auch der Grund, weshalb manche Ähnlichkeiten insbesondere mit dem alexandrinischen Philosophen Philo entgegentreten. Dieselben sind aber nicht geeignet, eine gewisse geistige Abhängigkeit des Hebräerbriefes von diesem etwa zu beweisen [3]) — dazu sind die Ideen zu wesentlich verschieden [4]) —, wohl aber bekunden sie, daß beide die nämlichen Quellen benützt haben. In der Fortentwickelung der darin angeregten theologischen Speculation trifft der Hebräerbrief dagegen vollkommen mit dem Johanneischen Evangelium zusammen [5]).

Indem die Einzelausführung solcher Beobachtung der Erklärung des Briefes selbst überlassen werden muß, sei hier nur auf die Tragweite derselben verwiesen. Da sich der Brief als ein zu einheitliches Ganze kundgiebt, um zerstückelt und verschiedenen Zeiten zugewiesen werden zu können, so folgt, daß insbesondere die johanneische Christologie nicht erst das Produkt einer späteren dogmatischen Fortentwikkelung, sondern bereits das Eigentum der Theologie der Zeit des Hebräerbriefes ist. Es nimmt darum dieses Schreiben eine für die Geschichte der neutestamentlichen Bücher entscheidende Stellung ein, indem es der Verteidigung des apostolischen Ursprunges derselben als das Band dient, welches die in den ältesten und zumeist als echt paulinisch

---

[1]) Vgl. bes. Gal. 4, 21—31; I. Kor. 9, 9 ff. II. Kor. 3, 13—18; Röm. 5, 14. Vgl. dazu auch die Erklärung zu Hebr. 11, 19 u. Gal. 4, 27. 28.

[2]) Vgl. Matth. 12, 40; Joh. 1, 23; 3, 14; 6, 48 ff. u. a. m.

[3]) Die Beziehungen oder Verwandtschaft mit Philo betonen besonders Holtzmann und v. Soden.

[4]) Vgl. hierzu auch die Ausführungen von B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl. Berlin 1889. S. 329 f.

[5]) Vgl. z. B. sogleich Hebr. 1, 2 und Joh. 1, 1; Hebr. 1, 10—12 u. Joh. 1, 2 (über den Sohn und Sein Verhältnis zur Welt); Hebr. 3, 3 u. Joh. 1, 9 u. a. m.

anerkannten Schriften niedergelegten Lehren mit denen verknüpft, die wir in jenen hl. Urkunden, die so gerne einer viel späteren Periode zugewiesen werden, finden. Um solchen Gewinn aber zu sichern, erübrigt noch die Erörterung der Fragen:

welches sind die Adressaten des Briefes und in welche Zeit ist die Abfassung desselben zu verlegen?

Der „Presbyter“ des Clemens [1]), dieser selbst [2]), Tertullian [3]) und bereits die ältesten Codices ℵAB nennen als Adresse die „Hebräer“ (*πρὸς Ἑβραίους*). Nun ist es richtig, daß das Wort *Ἑβραῖοι* sowohl zur Bezeichnung von Leuten jüdischer Abstammung im Gegensatze zu Nicht-Juden oder *Ἕλληνες* [4]), als auch zur Benennung jener Juden dient, die ihre vaterländische Sprache beibehalten haben und insofern in einem gewissen Gegensatze zu denen, die unter den Heiden leben oder doch gelebt und deren Sprache angenommen haben (*Ἑλληνισταί*) [5]), gebracht worden. In diesem zweiten Sinne den Namen *Ἑβραῖοι* verstanden, hätten wir die Träger desselben in Palästina zu suchen. Der Brief selbst giebt nun wohl einen ausreichenden Aufschluß über seine Empfänger. Daß er zunächst nicht an eine Art ideellen Leserkreises etwa, sondern an gewisse bestimmte Gemeinden gerichtet ist, erhellt aus dem Schlusse, der von Vorstehern redet [6]), aus der Erwähnung gottesdienstlicher Versammlungen [7]) und jenen Ermahnungen, welche die einzelnen Gläubigen als Glieder eines geschlossenen Ganzen ansehen [8]). Alsdann setzt die häufig gebrauchte, auf die alttestamentlichen Bücher gestützte Beweisführung eine solche Kenntnis dieser Schriften und eine derartige Bekanntschaft mit der

---

[1]) Vgl. bei Euseb., h. e. VI, 14.

[2]) l. c. III, 38.

[3]) De pud. 20.

[4]) Vgl. II. Kor. 11, 22; Phil. 3, 5. Euseb. h. e. III, 4, 2 vom Petrusbriefe: *τοῖς ἐξ Ἑβραίων οὖσιν ἐν διασπορᾷ Πόντου.*

[5]) Vgl. Act. 6, 1; vgl. Euseb., h. e. III, 24. 6 über Matthäus, ehe er Palästina verließ: *πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας.*

[6]) Vgl. c. 13, 7. 17. 24.

[7]) Vgl. c. 10, 25.

[8]) Vgl. c. 3, 12 f.; 10, 24 f.

Fortentwicklung der göttlichen Offenbarungen voraus, wie sie für Heidenchristen nicht annehmbar erscheint. Dasselbe gilt von der Art und Weise, in der wiederholt von alttestamentlichen Einrichtungen, Gesetzen und Gebräuchen gesprochen wird. Man empfängt dabei den Eindruck, daß die Leser in einer Vertrautheit damit leben, wie sie für Heidenchristen unbegreiflich erscheint, zumal wenn man bedenkt, daß für letztere manche andere Schriften [1]) nähere Erklärungen öfters für angezeigt erachteten. Zu demselben Schlusse führen auch die Aufzählung der vom Unglauben abmahnenden und zum Glauben ermunternden Beispiele aus Israels Geschichte [2]), Anreden als „Same Abrahams“ [3]), insbesondere aber Ausdrucksweisen, die — für Heidenchristen kaum verständlich — nur für Judenchristen bedeutungsvoll sind [4]), und Folgerungen, welche von der Geltung des alttestamentlichen Gesetzes ausgehen [5]). Damit steht denn auch der Zweck des ganzen Briefes — wie ihn bereits die angegebene Inhaltsangabe erkennen läßt — im Einklange. Es handelt sich darin (*λόγος τῆς παρακλήσεως* genannt) um die begründete Ermahnung zur Ausdauer im Festhalten am Neuen Bunde angesichts der Gefahr eines Rückfalles in den früheren Zustand der Leser. Da nun jene Ermahnungen ihre Hauptstütze aus der Vergleichung des unvollkommenen Alten mit dem wesentlich erhabeneren Neuen Testamente entnehmen, so führt dieses dazu, in der Rückkehr zum Judentum die bekämpfte Gefahr zu erblicken [6]). Wenn aber Ausdrücke,

---

[1]) Vgl. z. B. Marc. 3, 17. 22; 5, 41; 7, 3 f.; 14, 12 (vgl. Luk. 22, 7 und dagegen Matth. 26, 17); Mark. 15, 22.

[2]) Vgl. z. B. cc. 4, 15 ff. und 11.

[3]) Vgl. z. B. die Erklärung zu *σπέρμα Ἀβραάμ* in c. 2, 16.

[4]) Vgl. z. B. die Erklärungen zu 10, 22 (*ῥεραντισμένοι*); 10, 23 (*λελουμένοι*); 10, 26 (*θυσία*).

[5]) Vgl. die Erklärung zu dem Comparativ (*περισσοτέρως*) zu 2, 1. 2; ferner 10, 28 f.

[6]) Dem gegenüber ist in neuester Zeit v. Soden (vgl. Jahrb. für prot. Theologie, 1884, und Commentar, S. 10 ff.) die Ansicht ausgesprochen und vertreten worden, daß es sich um die Gefahr eines Abfalles zum Heidentume handle und darum die Leser wenigstens „der überwiegenden Menge nach“ Heidenchristen gewesen sein müßten. Die wesentlichsten Gründe, die für diese Meinung vorgebracht werden, finden am geeignetsten ihre Erledigung

womit ein solcher Abfall bezeichnet wird, zuweilen zu stark erscheinen und eher an eine Abwendung zum Heidentume erinnern wollen [1]), so kann das darin seine Erklärung finden, daß wie einst der Götzendienst Israels, so auch das Verlassen des Christentums als eine Bundesuntreue betrachtet und — zumal unser Brief sich gern in alttestamentlichen Redewendungen bewegt — recht wohl in gleicher Weise charakterisiert worden sein kann. Das wird dadurch noch begreiflicher, daß der neue Abfall noch strafbarer ist, als es einst der des alten Israels gewesen war [2]). Übrigens lassen anderseits auch einzelne Beschreibungen der Sünde, vor welcher gewarnt wird, deutlich erkennen, daß ein Verlassen Christi und Hinwenden zum Judentume [3]) gemeint sein müsse.

Dieser Schluß in Verbindung mit dem schon erwähnten Umstande, daß wir die Empfänger des Schreibens als geschlossene Gemeinden uns vorzustellen haben, legt es nahe, dieselben in Palästina und besonders in Jerusalem selbst zu suchen. Wo anders als da dürfen wir solche Gläubige, die hauptsächlich aus Judenchristen bestehen, für die ersten Zeiten der Kirche annehmen? Diese Ansicht wird auch von weitaus der Mehrzahl alter und neuer Erklärer geteilt [4]). Sie wird mit Recht — während die von ihr abweichenden Meinungen, welche auch nur mehr oder weniger vereinzelt vertreten werden, die mannigfachsten Vermutungen über die Heimat der Adressaten aufgestellt haben [5]) — durch eine Reihe

---

bei der Erklärung der Stellen, denen sie infolge nicht zutreffender Auslegung entnommen sind.

[1]) Vgl. v. Soden, S. 10 f.

[2]) Vgl. z. B. die Erklärung zu 2, 2. Sonst siehe ähnliche starke Ausdrücke zur Bezeichnung des Abfalles zum Judaismus in Gal. 3, 1. 3 (*σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε*); 4, 9 f. 5, 7.

[3]) Vgl. die Erklärung zu 10, 29, speciell zu *κοινὸν ἡγησάμενος*.

[4]) So Clem. Alex., Euseb., Hieronym., Chrys., Ad. Maier, Bisping, Zill, Pánek; J. D. Michaelis, Bleek, Tholuck, de Wette, Lünemann, Delitzsch, Wörner, Holtzheuer, Weiß; in den Einleitungen von Hug, Reithmayr, Langen, Aberle, Kaulen, Cornely u. a.

[5]) An Antiochien, Cypern, Galatien, Lykaonien, Laodicea, Ephesus, an die kleinasiatischen Landschaften Galatien, Pontus, Kappadocien, Bithynien, Asia minor, an Kleinasien überhaupt, an Macedonien und Griechenland, an Thessalonich, Korinth, Ravenna und Spanien ist gedacht worden. Mehr Zustimmung als diese Vermutungen erhielten die Ansichten, welche den Leser-

dem Briefe selbst entnommener Erwägungen am meisten empfohlen. So wird von dem alttestamentlichen Heiligtume, den Opfern, Waschungen und Besprengungen, von Priestern, Hohenpriestern und deren Verrichtungen wie Rechten in einer Weise gesprochen, daß man zunächst zweifellos zu der Annahme kommt, die Adressaten müssen mit jenen Institutionen nicht nur überhaupt vertraut sein, sondern sie geradezu vor und um sich sehen. Mit gutem Grunde wird auch darauf hingewiesen, daß unser Brief auf Verfolgungen, welche die Empfänger derselben erduldet haben, Bezug nimmt. Die Charakteristik derselben paßt nämlich nicht auf die späteren großen Christenverfolgungen unter den römischen Kaisern, wohl aber auf die durch die Juden, von denen die Apostelgeschichte berichtet [1]). Im Einklang damit steht auch, daß auf das Beispiel von Lehrern und Vorstehern hingewiesen wird, die für den Glauben bereits ihr Leben hingegeben haben [2]). Schließlich möge auch noch erwähnt sein, daß die Adressaten schon seit längerem zum Christentum bekehrt [3]) und eine glänzende Vergangenheit hinter sich haben [4]). Das sind aber Momente, die ihre volle Bedeutung erst gewinnen in der Antwort auf die Frage:

Wann ist der Hebräerbrief geschrieben worden?

Wenn auch hier wiederum eine überzeugende Erledigung der Antwort mit der Einzelerklärung zu verknüpfen ist, so sei doch im voraus zur Orientirung auf Folgendes hingewiesen. In die Zeit nach der Zerstörung der Stadt Jerusalem [5]) und des Tempels, dieses in den Augen der Christen offenkundigen und vom Herrn geweissagten Strafgerichtes, ist die Gefahr eines Ab-

---

kreis in Alexandrien (Credner, Hilgenfeld, Reuß) oder in Rom (Wettstein, Holtzmann, Mangold [in Bleeks Einleitung], Renan) suchen. Vgl. hier besonders die Zusammenstellungen bei Lünemann, Holtzmann (Einleitung), Cornely (Introd. III. p. 541 s.) und Reuß, Geschichte der hl. Schriften des N. T. Braunschweig 1887, S. 140 f. Vgl. ferner Langen, die ersten Leser des Hebräerbriefes. Tübinger Quartschr., 1863, S. 379 ff.

[1]) Vgl. bes. 10, 22. ff.; 11, 35 ff.; 12, 4 ff.; 13, 3. 7.

[2]) Vgl. die Erklärung zu 13, 7.

[3]) Vgl. unten zu 5, 12 ff.

[4]) Vgl besonders 6, 9 ff.

[5]) So seit Orelli (1822), Amon (1842) und Baur, besonders Lipsius, Zahn, Mangold, A. Harnack, v. Soden, H. Holtzmann (in dessen Einleitung nähere Literaturangaben) u. a.

falles zum Judentum nicht zu verlegen; wohl aber in die Zeit vor jener Katastrophe [1]), in welcher falsche Messiashoffnungen immer mehr um sich griffen und der mosaische Kult in seinem ganzen Glanze — und unter dem äußeren politischen Drucke noch gesteigert — fortbestand, die junge Kirche hingegen verfolgt und verspottet ward. Die Tugend der christlichen Hoffnung mußte ihre Probe bestehen; denn die judaistischen Bewegungen lehren uns ja, mit welchem Erfolge der Umstand, daß auch das alttestamentliche Gesetz göttlichen Ursprunges war, zum Irreführen der Gemüter ausgebeutet ward. Die Größe dieser Gefahr leuchtet um so mehr ein, wenn die Einrichtungen des Alten Bundes noch bestanden. Dementsprechend schildert der Verfasser des Briefes die priesterlichen und hohenpriesterlichen Funktionen als gegenwärtig [2]), spricht von denen, die dem „Zelte dienen“ und an den Opfermahlzeiten teilnehmen [3]). Daß er aber nicht den herodianischen Tempel, sondern die *σκηνή* und deren Einrichtungen zur Vergleichung heranzieht, hat seinen Grund darin, daß jener nach diesem, dessen Bild Moses gesehen, gebaut war. Der Gültigkeit des ganzen Beweisverfahrens aber wird durch das Nennen des Urbildes nur gedient. Steht dieses zurück gegen das neutestamentliche Heiligtum, so versteht sich das für das Nachbild, den Tempel, von selbst. Ohne die Existenz von Priestern und Hohenpriestern — das Jahr 70 setzte ihr ein Ziel — fehlt die reale Voraussetzung für die Schlüsse auf den neutestamentlichen Hohenpriester [4]). Wie höchst einfach wäre es doch gewesen, die Derogation jener wie des ganzen mosaischen Kultes aus dem über Israel ergangenen Strafgerichte ab-

---

[1]) So die traditionelle Ansicht, die u. a. auch von Bleek, Ewald, Hofmann, Schürer, Holtzheuer, de Wette, Tholuck, Kurtz, Wieseler, Hilgenfeld, Bunsen, Renan, Scholten, Reuß und allen katholischen Exegeten geteilt wird.

[2]) Vgl. z. B. 9, 6 (*εἰσίασιν*), 9, 7 (*προσφέρει*), 9, 9; 9, 25 (*εἰσερχεται*); 10, 1 (*προσφέρουσιν*). Der Wechsel des Tempus aber in 9, 1. 28 ist ein absichtlicher und begründeter, weshalb daraus nichts zur Entkräftung des obigen Argumentes (so Holtzmann) entnommen werden kann.

[3]) Vgl. bes. 13, 10: *ἔχομεν θυσιαστήριον, ἐκ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν .. οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύντες.* Vgl auch 10, 2 und 7, 5: *τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες ἐντολὴν ἔχουσιν ἀποδεκατοῦν.*

[4]) Vgl. 5, 1; 8, 3. 4; 9, 6. 7.

zuleiten [1])! Doch gewichtiger als solches Schweigen erscheinen Worte, welche das Ende des alten Bundes als herannahend bezeichnen [2]) und die Leser auf Anzeichen, aus denen solches bereits erkannt werden kann, hinweisen [3]). Das Gewicht dieser Gründe wird anerkannt und würde vielleicht überhaupt nicht verkannt worden sein, wenn nicht der Lehrgehalt des Hebräerbriefes gewissen Anschauungen von der Entwicklung der neutestamentlichen Theologie widersprechen würde. Aber gerade darum sollte dieser Umstand die Veranlassung sein, das konstruierte Bild der Lehrentwicklung für die älteste christliche Zeit auf seine Richtigkeit zu prüfen, statt dasselbe zum Maßstabe zu machen, um darnach eine Urkunde, welche ihre Zeitepoche als die einer gefahrvollen Krisis für judenchristliche Gemeinden so bestimmt und zutreffend charakterisiert, in eine spätere Periode zu verrücken.

Um aber die Zeit der Abfassung noch näher zu bestimmen, lassen gewisse Anhaltspunkte einen Schluß zu. Die Beschreibungen der Verfolgungen [4]) und die Schlußbemerkung des Meisters des Timotheus, der mit diesen die Adressaten bald zu sehen hofft [5]), verweisen vor das Jahr 67 und nach 63, vor die furchtbare Neronische Christenverfolgung und in die Zeit seit der Befreiung des Apostels Paulus aus der ersten Gefangenschaft in Rom. Damit steht im Einklang, daß einerseits zu Lebzeiten des Jakobus, des Bruders des Herrn, die Entwicklung von Zuständen, wie sie unser Brief voraussetzt, noch nicht möglich erscheint, und daß andererseits der jüdische Krieg wenigstens noch keine entscheidende Wendung genommen haben kann, drohende Anzeichen jedoch nicht ausgeschlossen erscheinen.

Gehört somit der Brief der Mitte der sechsziger Jahre an, dann kann minder bei den jüngeren heidenchristlichen, wohl

---

[1]) Reuß, l. c. S. 142 bemerkt: „Bei Stellen wie 9, 6. 9: 10, 1; 13, 10; 8, 3 wird man sich kaum vorstellen können, daß dieses alles abgethane, unwiderbringlich verlorene Dinge für den Verf. gewesen sein können, dem ja eben die Zerstörung des Tempels ein viel wirksameres Argument geboten hätte als alle anderen, die er anführt".

[2]) Vgl. bes. 8, 13: *πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην, τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.*

[3]) Vgl. 10, 25: *βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.*

[4]) Vgl. die Erklärung zu 10, 22–34; 11, 35—37; 13, 7.

[5]) c. 13, 23.

aber bei den ältesten palaestinensischen, judenchristlichen Gemeinden die Vergangenheit, welche derselbe voraussetzt, gefunden werden.

Italien wird (13, 24) als Ort der Abfassung genannt, da nach Analogie der Grüße, die in andern Briefen vermittelt werden [1]), unter *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* diejenigen zu verstehen sind, in deren Mitte der Verfasser sich befindet [2]). Mit A, welcher Codex die Unterschrift *ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης* hat, stimmen die Peschito („Ende des Briefes an die Hebräer, geschrieben von Italien, von Rom aus, und gesandt durch Timotheus") und die griechischen Erklärer überein [3]).

---

[1]) Vgl. Röm. 16, 23; I. Kor. 16, 19; Phil. 4, 22; Kol. 4, 10; II. Tim. 4, 21: Tit. 3, 15; Phil. 23.

[2]) Vgl. Act. 17, 13: *οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι.*

[3]) Die Allgemeinheit des Ausdruckes — bezw. das Nichtnennen eines bestimmten Aufenthaltsortes, also etwa Roms — kann zu leicht seinen Grund in dem Einschließen von Christen, die andere Wohnsitze in Italien haben und beim Apostel waren und noch sind, finden, als daß man daraus folgern könnte, der Brief müsse an Italer gerichtet sein, die „von ihren mit dem Verf. irgendwo vereinigten Landsleuten besonders gegrüßt werden." (v. Soden.)

Zur Litteratur [1]).

Geringe Fragmente einer *ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολήν* von Cyrillus Alexandrinus bietet die Nova patrum bibliotheca t. III, pp. 107 ss. Auch von des Origenes 18 Homilien und *τόμοι* sind nur noch geringe Fragmente übrig; daß aber manches von seinen Gedanken von andern Schriftstellern aufgenommen worden, ist nicht unwahrscheinlich. An investigation into the sources of the Latin Commentaries is greatly to be desired, bemerkt Westcott. Des Chrysostomus 34 Homilien zum Hebräerbriefe sind erst nach dessen Tode aus den Noten der Tachygraphen von dem antiochenischen Presbyter Konstantin bearbeitet worden. (Migne, t. LXIII.) Nur Fragmente noch finden wir von Theodor v. Mopsuestia (M. t. LXVI, pp. 651 ss.) und in den Catenae in S. Pauli epp. ed. Cramer. Oxon. 1842. Aus der griechischen Kirche bieten ferner Erklärungen:

Theodoret von Cyrus (M. t. LXXXII);
Joannes Damascenus (M. t. XCV);
Oekumenius (M. t. CXIX);
Theophylaktus (M. t. CXXV; ed. Venetiis 1754, t. II.);
Euthymius Zigabenus (ed. Athen 1887).

In der abendländischen Kirche haben wir in der unter dem Namen Ambrosiaster bekannten Erklärung zu den paulinischen Briefen auch eine der cc. 1—10 des Briefes an die Hebräer (M. t. XVII).

Primasius (M. t. LXVIII). Dieser Commentar ist auch — unter einigen Verschiedenheiten und Ausfüllung einer Lücke zu Anfang von c. 4 — gedruckt unter dem Namen Haimo's v. Halberstadt (M. t. CXVII, pp. 819 ss.).

Cassiodorus (nur wenige Noten) M. t. LXX, pp. 1357 ss.

Alulfus, de exposit. N. T. (M. t. LXXIX, pp. 1377 ss. bietet nur ganz kurze Bemerkungen nach Gregor dem Großen).

Alcuinus lehnt sich besonders an Chrysostomus an. (M. t. C, pp. 1051 ss.).

---

[1]) Vgl. hierzu die Angaben im I. Bde, S. 29 ff.; 195 ff. und III. Bde, S. 34 ff.

Sedulius Scotus, collectanea in omnes b. Pauli epp. (ad Hebr. M. t. CIII, pp. 251 ss.).

Rabanus Maurus (M. t. CXII, pp. 713 ss.).

Walafried Strabo, glossa ordinaria (M. t. CXIV).

Florus Diaconus Lugdunensis (M. t. CXIX, pp. 411 ss.).

Atto Vercellensis, expositio in epistolas Pauli. (M. t. CXXXIV, Hebr. pp. 727 ss.).

Lanfranc (M. t. CL, pp. 575 ss.).

Hugo v. St. Victor, quaestiones. (M. t. CLXXV, pp. 607 ss.).

Hervejus Burgidolensis (v. Bourg de Dol), comment. in epistolas Pauli. (M. t. CLXXXI, Hebr. pp. 1519 ss.; of the highest interest bemerkt Westcott darüber).

Petrus Lombardus, collectanea. (M. t. CXCII, pp. 399 ss.).

Thomas v. Aquin, ed. Vivès, Paris 1876 t. XXI. Auch bei diesem Briefe sind zu wiederholen die Namen: Hugo a S. Charo (ed. Colon. 1621 t. VII.), Dionysius Carthusianus, Erasmus, Cajetanus (Thomas de Vio), Ambrosius Catharinus, Bened. Justinianus, Estius, Tirinus, Cornel. a Lapide, Fromondus, Menochius, Leander, Bernardinus a Piconio (neueste, mit weiteren Bemerkungen versehene Ausgabe von Michael Hetzenauer, Innsbruck 1891), Calmet, Mauduit, Harduin und Berruyer.

Dazu ist zu nennen:

Franc. de Ribera, comment. in ep. ad Hebr. Salamanc. 1598 und wiederholt.

Den Erklärungen bezw. Anmerkungen von

Massl, Bisping, Maunoury, Allioli, Loch u. Reischl, Drach sind hinzuzufügen:

Heinrich Klee, Auslegung des Briefes an die Hebräer. Mainz 1833.

Conr. Lomb, Divi Pauli ap. comment. in ep. ad Hebraeos. Ratisb. 1843.

Ad. Maier, Comment. über den Brief a. d. Hebräer. Freiburg 1861.

Val. Thalhofer, Das Opfer des alten und des neuen Bundes, mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Meßopferlehre. Regensburg 1870.

Leonh. Zill, der Brief an die Hebräer. Mainz 1879.

Ioan. Pánek, commentarius in ep. b. Pauli ap. ad Hebraeos. Oeniponte 1882.

Aus der akatholischen Litteratur [1])

seien herausgehoben:

Oekolampadius, explanationes in ep. ad Hebr. Argent. 1534.

---

[1]) Vgl. hierzu die Zusammenstellungen bei Ad. Maier, S. 33 f. und Keil, S. 20 ff.

Calvinus, comment. in omnes Pauli Ap. epp. atque etiam in ep. ad Hebraeos. Genev. 1565, und wiederholt.

Beza, Nov. Testam. Genev. 1582.

Hunnius, exegesis ep. ad Hebr. Frankf. ad M. 1586.

Hugo Grotius, annott. in Nov. Test. (opp. theol. t. III. Basil. 1632).

Bengel, Gnomon Nov. Test. Tübing. 1742, zuletzt Berol. 1860.

Carpzow, excercitationes in Pauli ep. ad Hebr. ex Philone Alexandr. Helmst. 1757.

Joh. Dav. Michaelis, Erklärung des Briefes an die Hebräer. 2 Thle. Frankf. u. Leipz. 1762. 64. 80. 86.

Friedr. Bleek, der Brief an die Hebräer. 3 Bde. Berlin 1828—40.

Tholuck, Commentar zum Briefe an die Hebräer. Hamburg 1836. 50.

de Wette, kurzgefaßtes exeg. Handbuch zum N. T. II. Bd. 5. Thl. Leipzig 1844. 47.

Ebrard, der Brief an die Hebraer. (Bd. V. Abth. 2 von Olshausens bibl. Commentare.) Königsberg 1850.

Lünemann, krit. exeg. Handbuch über den Brief an die Hebräer (XIII. Abth. von Meyers krit. exeget. Commentaren. Göttingen 1855) u. B. Weiß dieselbe Abthlg dieses Gesammtwerkes: krit. exeg. Handbuch über den Brief an die Hebräer. Göttingen 1888.

Delitzsch, Commentar zum Briefe an die Hebräer. Leipz. 1857.

Kurtz, der Brief an die Hebräer erklärt. Mitau 1869.

Ewald, das Sendschreiben an die Hebräer. Göttingen 1870.

v. Hofmann, die hl. Schrift des N. T. 5. Theil: Der Brief an die Hebräer. Nördlingen 1873.

Wörner, der Brief St. Pauli an die Hebräer. Ludwigsburg 1876.

Holtzheuer, der Brief an die Ebräer ausgelegt. Berlin 1883.

Keil, Commentar über den Brief an die Hebräer. Leipzig 1885.

Westcott, the epistle to the Hebrews. London 1889.

v. Soden, Hebräerbrief. III. Bd. des Hand-Commentars zum N. Test. Freiburg 1890.

I. Abschnitt.

Christi Erhabenheit als des Mittlers des Neuen über den Mittlern des Alten Bundes.

Kap. I, 1—14: **Eingang und Darlegung der Erhabenheit des neutestamentlichen Mittlers über den Engeln.**

1. [1]) Nachdem Gott ehedem vielfältig und vielartig zu den Vätern in den Propheten geredet hat, hat Er am Ende [2]) dieser Tage zu uns geredet im Sohne, 2. den Er zum Erben von allem gesetzt, durch den Er auch die Welten gemacht hat [3]), 3. welcher, indem Er Ausglanz Seiner Herrlichkeit und Ausprägung Seines Wesens ist und das All' mit dem Worte Seiner Kraft trägt, sich, nachdem Er Reinigung [4]) von den Sünden gewirkt hat, zur Rechten

---

[1]) ℵABK lesen die Überschrift *πρὸς ἑβραίους*, ebenso heißt es in den Seitenüberschriften von D, mehreren Min., sah. u. kopt. Vers.: L und P fügen auch noch den Namen *Παύλου* hinzu.

[2]) Mit Unrecht liest die Rec. gegen alle Uncialen *ἐπ' ἐσχάτων* (welche Lesart wohl auf die LXX zurückzuführen ist) statt des Singul. *ἐσχάτου*.

[3]) Die Wortstellung *καὶ ἐπ. τοὺς αἰῶνας* ist durch ℵABD* etc. verbürgt gegen die der Rec. *κ. τ. αἰ. ἐπ.* (D^bKLP).

[4]) Mit EKLM liest die Rec. vor *καθαρισμόν* nach *δι' ἑαυτοῦ* (D: *δι' αὐτοῦ*) was aber nach ℵABD^{b}P als Glossem zu streichen ist. Wenn Bisping für die Echtheit eintreten zu sollen glaubt, weil durch *δι' ἑαυτοῦ* gerade der Unterschied der priesterlichen Thätigkeit Christi (Opfer und Priester zugleich) von dem alttestamentlichen Priestertum ausgesprochen werde; so ist dagegen zu bemerken, daß diese Einleitung nicht durch den Gedanken an Verschiedenheiten, sondern von dem an die Erhabenheit des neutestam. Mittlers beherrscht wird. — Ebenso verhält es sich mit *ἡμῶν* nach *ἁμαρτιῶν*, das mit D^cKL (ℵ^c hat *ὑμῶν*) von der Rec. gelesen wird.

der Majestät in der Höhe setzte, 4. so viel vorzüglicher geworden denn die Engel, als Er einen über sie erhabeneren Namen geerbt hat. 5. Denn zu wem, selbst von den Engeln, hat Er je gesagt: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt?“ und wiederum: „ich werde ihm zum Vater und er wird mir zum Sohne sein?“ 6. Wann Er aber wieder den Erstgeborenen in die Welt eingeführt haben wird, spricht er: „und es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes!“ 7. Und hinsichtlich der Engel sagt er: „Der Seine Engel zu Winden und Seine Diener zu Feuerflammen macht“; 8. zu dem Sohne aber: „Dein Thron, Gott, (ist) für alle [1]) Ewigkeit, und [2]) der Stab [3]) der Geradtheit (ist) Seines [4]) Königtums Stab. 9. Du liebtest Gerechtigkeit und haßtest Gesetzlosigkeit, (Unrecht [5]), darum hat Dich, o Gott, Dein Gott gesalbt mit Freudenöl vor Deinen Genossen.“ 10. Und: „Du, Herr, gründetest zu Anfang die Erde, und Deiner Hände Werk sind die Himmel; 11. sie werden vergehen, Du aber bleibest; und alle werden altern wie ein Kleid, 12. und wie ein Gewand wirst du sie zusammenrollen [6]), und wie ein Kleid [7]) werden sie verändert; Du aber bist Derselbe und Deine Jahre werden nicht enden.“ 13. Zu welchem der Engel aber hat Er je gesagt: „Setze dich zu Meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße?“ 14. Sind sie nicht alle dienende Geister, zum Dienste ausgesandt um derer willen, die das Heil erben sollen?

---

[1]) Das Fehlen von *τοὺς αἰῶνας* in B [WH.] erklärt sich wohl als ein Übersehen.

[2]) ℵABD*E*M lesen *καί*, welches in KLP (Rec.) höchst wahrscheinlich nach den LXX weggelassen worden ist.

[3]) Ebenso dürfte die Lesart *ῥάβδος τ. εὐ. ἡ. ῥαβδ.* (DEKLP, Rec.) statt *ἡ ῥάβδ. τ. εὐ. ῥαβδ.* (ℵABM) eine Nachbesserung nach den LXX sein.

[4]) Mit ℵB (WH. Text) dürfte die von den LXX abweichende Leesart *βασιλείας αὐτοῦ* zu wählen sein und nicht *β. σου* (ADEKLMP, Ti.).

[5]) Mit BDEKLMP (WH.) ist *ἀνομίαν* zu lesen und nicht das mit LXX-A übereinstimmende und dem Gegensatze *δικαιοσύνη* mehr entgegenstehende *ἀδικία* (ℵ A, Ti.).

[6]) Mit ℵᶜABDᶜKLMP (Rec, WH.) ist *ἑλίξεις* zu lesen und nicht *ἀλλάξεις* (ℵ*D*, Ti.), welches mit dem folgenden *ἀλλαγ.* in Gleichförmigkeit gebracht sein dürfte.

[7]) ℵABD* (Ln, WH.) verbürgen *ὡς ἱμάτιον*, welche Worte von Ti. nach KLMP (Treg.) mit Unrecht — zumal bei der auffallenden Stellung von *καί*, welches in D weggelassen ward — als Glossem gestrichen werden.

Voraussetzung, von der die Eingangs-Entwicklung unseres **I, 1.** Briefes anhebt, ist die bei den Lesern desselben bekannte und anerkannte Thatsache, daß Gott „gesprochen“, d. i. Sich geoffenbart hat [1]). Dabei scheidet der Verfasser nur zwischen der Offenbarung „im Sohne“ und einer, welche derselben vorausgeht. Dieser Gegenüberstellung müssen wir entnehmen, daß die Zeitbestimmung „einst“ sich nicht bloß auf das Ende, sondern auf die ganze vorchristliche Zeit [2]), durch die hindurch [3]) Kundgebungen Gottes ergangen sind, bezieht, und daß daher ferner der Begriff „Prophet“ nicht etwa nur in dem engeren Sinne von den besonderen Gesandten Gottes an Israel und Juda, sondern in dem weiteren von jedem menschlichen Mittler, dessen Sich Gott zur Enthüllung Seines Wesens und Willens zuerst an die Menschheit überhaupt und dann an das auserwählte Volk des besonderen bedient hat, zu nehmen ist. Somit haben wir uns die verschiedenen Epochen in der Geschichte der vorchristlichen Offenbarung, die mit dem Protoevangelium im Paradiese beginnt, in Noe noch an die ganze Menschheit, in den Patriarchen, Moses, David und den Propheten in dieses Wortes näherer Bedeutung aber an die Kinder Abrahams gerichtet ist, vorzustellen. Diese ganze Periode nun überschauend beschreibt der Verfasser das „Reden“ Gottes in derselben als „vielfach und vielartig“ und giebt damit Bestimmungen an, die von dem Offenbaren „im Sohne“ nicht ausgesagt werden. Darin aber gerade finden wir auch den Wink für das Verständnis der nicht übereinstimmend gedeuteten Worte [4]) *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*, die als Adverbien zu *λαλήσας* scil. *ὁ θεός* gehören. Wir wissen

---

[1]) Das im N. T. häufig gebrauchte Wort *λαλεῖν* wird im Hebräerbriefe besonders zur Bezeichnung der Offenbarungsreden Gottes angewandt. Vgl. 2, 2; 3, 5; 4, 8; 5, 5; 11, 18; sonst auch II. Kor. 13, 3; Luk. 1, 45. 55. 70; 2, 17; Act. 3, 21. 24; 7, 6; Matth. 10, 20; Joh. 9, 29; 16, 13.

[2]) Zu *πάλαι* = antea vgl. auch II. Petr. 1, 9; II. Kor. 12, 19 (nach ABFG etc.).

[3]) Weil es also dem Verfasser fern liegt, etwas über eine seitdem verflossene Zeitdauer zu sagen, ist die von Soden vorgenommene Auslegung dahin, daß „das A. T. lange schon abgeschlossen, die Prophetie seit Maleachi erloschen“ sei, unberechtigt.

[4]) Vgl. eine Zusammenstellung verschiedener neuerer Ausführungen bei B. Weiß z. d. St.

aber, daß Gott in der vorchristlichen Zeit nicht auf einmal, sondern stufenweis fortschreitend und verschiedene Anlässe benutzend, Sich enthüllte: *πολυμερῶς*. Im Gegensatze zu dieser Offenbarung, die „in den Propheten“ in „Teilen“ gereicht wird, steht die „im Sohne“, welche die ganze Fülle der Wahrheit darbietet. Bekannt ist alsdann den Lesern, daß Gott „einst“ in Träumen und Gesichtern, die beschrieben, in „Zeichen“ und Worten, die mitgeteilt wurden, in Handlungen, die vorzunehmen der Auftrag gegeben worden, Sich kundgegeben hat, so daß wir wohl darin die Ausführung von *πολυτρόπως* erblicken können. Da diese Mannigfaltigkeit nun durch die Verschiedenheit der Personen der Propheten, der religiösen Entwicklungsstufen der Zeiten ihrer Wirksamkeit und auch durch die Weise ihrer durch sinnliche Wahrnehmungen vermittelten Erkenntnis bedingt ist, so wird ersichtlich, daß bei dem einen Sohne in der Fülle der Zeiten, der die Wahrheit in Gott schaut, von einem *πολυτρόπως* nicht die Rede sein kann [1]). Es zielt somit diese letztere Bestimmung auf die Weise, wie die Offenbarung ergangen ist, während jene erstere den Inhalt derselben selbst berücksichtigt.

Aus der gewonnenen Erkenntnis, daß dem Verfasser die ganze vorchristliche Offenbarungsgeschichte vorschwebt, ergiebt sich auch die Umfangsbestimmung des Begriffes „Väter“. Bei *τοῖς πατράσιν* [2]) müssen wir dementsprechend an alle Vorfahren, zu denen Gott „einst“ gesprochen hat, denken. Sie stehen im Gegensatze zu „uns“ — es faßt in *ἡμῖν* (v. 2) der Schreibende sich mit den Adressaten zusammen —, die wir durch Christus belehrt worden sind. Nun sind aber jene „Väter“, zu denen Gott thatsächlich gesprochen hat, die Stammeltern, Noe und seit dem Patriarchen Abraham das Volk Israel [3]). Daraus ergiebt sich denn als nächster Schluß, daß Schreiber und Leser

---

[1]) Darum kann ich der Meinung (Weiß), daß an die verschiedenen Arten der Offenbarung (Gesetz, Weissagung, Verheißung, Drohung) zu denken sei, nicht zustimmen. Auch der christlichen Offenbarung sind dieselben ja eigen.

[2]) Vgl. 8, 9; Röm. 9, 5; 15, 8; Luk. 1, 55; 6, 23. 26; Joh. 7, 22 u. a.

[3]) Das Zutreffende dieser Anschauung kann dadurch, daß Gott auch Heiden nicht ohne jede weitere Offenbarung ließ (z. B. Daniel, Septuaginta) nicht aufgehoben werden.

dem altiestamentlichen Bundesvolke angehören oder Kinder Israels sind [1]). An die geistige Abstammung aber, in welchem Sinne Paulus auch die Gläubigen aus den Heiden in dem Samen Abrahams eingeschlossen sieht [2]), zu denken [3]), ist hier in keiner Weise veranlaßt oder begründet.

Wir begegnen einer echt paulinischen Ausdrucksweise [4]) in den Worten *ἐν τοῖς προφήταις*. Gewiß würden wir den darin enthaltenen Gedanken nur ungenau treffen, wollten wir *ἐν* im Sinne von *διά* verstehen [5]). Während die letztere Präposition nichts Näheres über das Verhältnis der Propheten als der vermittelnden zu Gott als der ersten Ursache sagt, bezeichnet die erstere — *ἐν* — die Vereinigung [6]) oder das gewisse Einswerden beider in den Akten der Offenbarung. Es besteht der Prophet dabei in seiner Individualität und mit allen seinen wesentlichen Eigenschaften fort und wird in einer dieser entsprechenden Weise das Organ Gottes, der „in“ ihm redet [7]). Diese Innigkeit der Gemeinschaftlichkeit des Wirkens hat ihre Analogie in dem übernatürlichen Gnadenleben, in dem Christus als erste Ursache „in uns lebt“ [8]). So ist das Wort des Propheten — sei es gesprochen oder schriftlich niedergelegt — Gottes Wort.

---

[1]) Weil es sich um die Thatsache, an wen die Offenbarung ergangen ist und nicht darum, wem sie „gegolten“, handelt, so kann daraus, daß sie „der Menschheit gegolten hat“, doch nichts gegen die konkrete Beziehung von *πατέρες* auf die Väter des jüdischen Volkes — wie das v. Soden für zulässig hält –, gefolgert werden.

[2]) Vgl. I. Bd. S. 275 zu Gal. 3, 7 und III. Bd. S. 158 f. zu Röm. 4, 16.

[3]) So v. Soden. Vgl. hierzu B. Weiß, S. 22.

[4]) Vgl. hierzu 1. Thess. 2, 13; II. Thess. 1, 4; Gal. 1, 16. 24; 2, 20; 3, 5; 4, 19; Röm. 1, 12. 13; 6, 4 ff.; I. Kor. 1, 6; auch 7, 14 kann hierher bezogen werden; 15, 22; II. Kor. 4, 10–22 u. a.

[5]) So Estius, Ad. Maier, Bisp. u a. Vgl. dagegen auch Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms. 7. Aufl. Leipzig 1867. S. 364 u. Westcott: not simply through them using them as His instruments. Vgl. 2, 2. 3; 4, 7; Matth. 10, 20; II. Kor. 13, 3.

[6]) Nicht ist an ein Innewohnen (Bleek, de Wette u. a.), was Paulus näher zu bestimmen pflegt, zu denken; vgl. Röm. 8, 9; I. Kor. 6, 19.

[7]) Thomas, i. h. l.: „in prophetis“ id est in intellectu et potestate prophetarum.

[8]) Vgl. bes. I. Bd. S. 262 zu Gal. 2, 22.

Die Lehre von der Inspiration der hl Bücher aber darf sich auf diese Stelle stützen [1]), zumal wir den Begriff „Prophet“ nicht im engeren, sondern im weiteren Sinne von Gesandten Gottes zu verstehen haben.

Von der stufenweise fortschreitenden Entwicklung wendet die Rede sich nun der Fülle und Vollendung der Offenbarung zu; aus der alttestamentlichen versetzt sie uns in die messianische Zeit. Zur Bezeichnung dieser letzteren schließt sie sich an den beliebten biblisch-hebräischen Ausdruck הַיָּמִים בְּאַחֲרִית an, welchen die LXX am häufigsten mit *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* wiedergeben [2]). Weil aber diese Worte die ganze neutestamentliche Heilsperiode mit der zweiten Wiederkunft Christi als ihren Abschluß [3]) bezeichnen würden, unsere Vorstellung jedoch nur bei dem ersten Erscheinen des Mensch gewordenen Sohnes Gottes stehen bleiben soll, darum ist zu *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν* noch die nähere Bestimmung *τούτων* hinzugefügt, durch die unser Blick auf diesen letzteren Zeitabschnitt allein gelenkt und eingeschränkt wird [4]). Im Einklang damit haben wir *υἱός* vom Mensch gewordenen Gottessohne, der in die Welt gekommen, gelitten, auferstanden und in den Himmel aufgefahren und der Inhalt der Predigt des Apostels ist, zu verstehen. Wenn es einer näheren Bestimmung durch den Artikel bei diesem Sohne, welcher der einzigste ist und so der Anzahl der Propheten gegenüber steht, auch nicht bedarf, so ist der Mangel desselben hier doch deshalb besonders bedeutungsvoll, weil dadurch unser Augenmerk weniger auf die Person und mehr auf die Natur des Sohnes, auf die Würde der Sohnes-

---

[1]) Vgl. Röm. 1, 2. (I. Bd. S. 43); 15, 4; Act. 1, 16; Matth 22, 43; II. Petr. I, 21.

[2]) Vgl. Gen. 49, 1; Num. 24, 14; Jerem. 30, 24.; Mich. 4, 1; Dan. 10, 14 u. a. Isai. 2, 2: *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις.*

[3]) Darin, daß das Ende der jetzigen Weltordnung mit dem Abschlusse der messianischen Zeit gegeben ist, haben die Benennungen dieser mit: *τέλη τῶν αἰώνων* (I. Kor. 10, 11.); *πλήρωμα τῶν καιρῶν* (Ephes. 1, 10); *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν* (II. Petr. 3, 3); *ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ* (Jud. 18); *ἐσχάτη ἡ ὥρα* (I. Joh. 2, 18 u. a). ihren Grund. Vgl. hierzu die Ausführung im I. Bde., S. 84 f.

[4]) Zu anderen Auffassungen dieser Worte vgl. B. Weiß S. 36 f besonders Anmerkung.

schaft gelenkt wird [1]), womit zugleich der Darstellung der Erhabenheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers gedient ist. „In“ Ihm „redete Gott“ ob der hypostatischen Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der einen Person Christi in einer ganz einzigen Weise zu uns: *ὁ θεὸς . . . ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ*. In prophetis fuit Deus secundum inhabitationem gratiae et revelationem voluntatis sapientiae suae, in Filio autem omnino totus manebat, scilicet usquequaque mentem et rationem illius illuminans, ut nihil sibi deesset ad perfectionem animae, utpote cui sapientia Dei personaliter erat unita [2]).

v. 2. Es ist eine paulinische Weise, sich von den leitenden Gedanken so beherrschen zu lassen, daß dieselben bei der ersten Gelegenheit, insbesondere gleich im Eingange der Schreiben zur Geltung kommen [3]). Der Verfasser, dem es sich um die Darstellung der Erhabenheit des Neuen über dem Alten Bunde handelt, kann den Mittler des ersteren, den „Sohn“, nicht nennen, ohne auch zugleich dessen höchste Würde in wenigen aber großen und umfassenden Zügen — aber nicht in paulinischer in solchen Fällen so gern anakoluthischer Form — dem Leser vor die Seele zu stellen. Dem Ziele also, die Vollkommenheit der in Christus gewordenen Offenbarung ins vollste Licht zu setzen, gelten die folgenden Bestimmungen über den „Sohn“, deren erste lautet:

ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων. Weil wir bei *ὅν* an den Mensch gewordenen „Sohn“, der Seiner göttlichen Natur nach von Ewigkeit her Herr vor allem ist, zu denken haben, so kann nur die Erbeinsetzung der menschlichen Natur, nach welcher Jesus Christus ja auch der natürliche Sohn Gottes ist, gemeint sein [4]). Sohn und Erbe sein aber sind dem hl. Paulus korrelate Begriffe; wo das eine, da auch das andere [5]). Von dem ewigen Ratschlusse des Vaters, dem „Sohne“ alles geben

---

[1]) Vgl. Westcott z. d. St.; vgl. ferner 6, 6: *ἐν τῷ υἱῷ*.

[2]) So Herveius Burgidolensis i. h. l.

[3]) Vgl. I. Bd. S. 198 und III. Bd. S. 41 zum Eingang des Galater- bezw. Römerbriefes.

[4]) So seit Chrys., Theodoret, Oekum., Theophyl., die meisten Erklärer.

[5]) Vgl. Gal. 4, 7; Röm. 8, 17 (III. Bd. S. 254).

zu wollen [1]), soll offenbar hier nicht die Rede sein, denn das Wort ἔϑηκεν verweist auf einen in der Zeit seit der Menschwerdung in Wirksamkeit getretenen Akt Gottes. Und wann ist das geschehen? Da der Text uns hier gar keine nähere Bestimmung, seit wann, bietet, sondern allgemein und schlechthin lautet, so werden wir ihn auch ohne zeitliche Beschränkung zu deuten und mithin bereits an den Augenblick der Incarnation und nicht lediglich erst an die Zeit nach der Auferstehung und Himmelfahrt zu denken haben [2]), zumal ja Jesus auch Seiner Menschheit nach jederzeit „Sohn“ und darum auch Erbe und als solcher Herr von „allem“ ist [3]). Gewiß offenbart sich der Besitz des Erbrechtes vorab in dem Thronen der heiligsten Menschheit Jesu zur Rechten des Vaters [4]); aber so wenig es damit seinen Abschluß gefunden, indem es ja auch ganz besonders im jüngsten Gericht seinen Ausdruck findet [5]); ebensowenig kann es erst von der Himmelfahrt an datiert werden, da bereits in der Zeit der Selbsterniedrigung Christi ein Hervorleuchten der Teilnahme der menschlichen Natur an der Herrlichkeit Gottes den Beweis dafür giebt, daß dem Sohne vom Vater alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist [6]). Dementsprechend fassen wir des Fernern *πάντων* nicht maskulinisch, sondern neutral und

---

[1]) So Bengel, Bleek, Lünemann u. a.

[2]) Vgl. bes. Luk. 1, 32. 33: *καὶ δώσει αὐτῷ ὁ κύριος τὸν ϑρόνον Δαυεὶδ . . καὶ βασιλεύσει . . . εἰς τοὺς αἰῶνας.* Vgl. zu dieser Stelle meine Schrift: Die Gottesmutter in der hl. Schrift. Münster 1887. S. 118.

Vgl. ferner Estius i. h. l.: . . . tum quando „Verbum caro factum est,“ quod magis probamus. Sicut enim ille homo ab initio suae conceptionis fuit Christus, Propheta, Sacerdos, ita Rex et Dominus: tametsi regni ac domini sui possessionem, ut postea meruit, ita paulatim ac progressu temporis, accepit; plenissime accepturus in secundo suo adventu, quando perfecte ei subjicientur omnes inimici. Zum Beweise verweist Estius auf Act. 2, 36; Isai. 9, 6 und Luk. 2, 11, wo Christus die Herrschaft schlechthin beigelegt wird. Corn. a Lap., unter den Neueren v. Soden, Westcott.

[3]) Vgl. Gal. 4, 1 zum Verhältnisse von „Erbe“ und „Herr“.

[4]) Hieran ausschließlich denkt die Mehrzahl der neueren Erklärer. Vgl. u. a. Ad. Maier, Bisp., Zill, Weiß u. a.

[5]) Vgl. I. Kor. 15, 25 f.

[6]) Vgl. Matth. 11, 27; 28, 18; Luk. 10, 22; Joh. 17, 2; Ephes. 1, 19 ff.; Ps. 2, 8.

verstehen darunter den Menschen samt aller Creatur [1]). Diese Deutung besteht auch die Probe, wenn wir darauf hinblicken, wie Christus die Ihm übergebene Herrschaft ausübt oder von Seinem Erbe Besitz ergreift, indem Er durch Sein erlösendes — und anticipando auch die alttestamentliche Heilsgeschichte umfassendes — Werk Sich die Menschheit [2]) und mittels derselben die ganze heilsbedürftige Schöpfung [3]) zueignet.

Bei der Fortsetzung *δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας* beachten wir zunächst, daß darin die Vorweltlichkeit des Sohnes enthalten und damit auf die göttliche Natur verwiesen ist; alsdann, daß die Teilnahme desselben an der Weltschöpfung jener Einsetzung als Erbe entspricht, oder daß Der, „durch Den" der Vater geschaffen hat, auch darum einen Anspruch auf das Eingesetztwerden als Erbe hat; ein Gedanke, welcher in der Hinzufügung von *καί* seinen Ausdruck findet. Es verursacht die Gottheit Jesu, daß, nachdem sie mit der Menschheit hypostatisch vereinigt ist, auch diese letztere an der Herrschaft und Herrlichkeit jener teilnimmt. In der Gottheit Christi ist darum auch der Grund gelegen, warum Dessen Menschheit auferstehen und erhöht werden muß [4]).

Diese enge Beziehung aber, in der die beiden Glieder von v. 2 zu einander stehen, indem das zweite als der Grund des ersten erscheint, begründet die Annahme, daß *αἰῶνες* sachlich dasselbe wie *πάντα* enthalten soll. Wenn wir nun darum dahin geführt werden möchten, bei *αἰῶνες* an die geschaffenen Dinge zu denken, so dürfen wir doch auch wieder nicht übersehen, daß dafür ein Wort gewählt worden ist, dessen eigentliche und gewöhnliche Bedeutung Zeitdauern oder Weltperioden [5]) ist. Wir werden daher *αἰῶνες* weder einfach metonymisch als

---

[1]) Vgl. Kol. 1, 16.

[2]) Vgl. z. B. Isai. 19, 25, wo das Bundesvolk, das Vorbild der Kirche, das „Erbe" des Herrn genannt wird.

[3]) Vgl. Röm. 8, 19—21 (III. Bd., S. 256 ff.)

[4]) Vgl. hierzu die Ausführungen im III. Bde, S. 48 f. zu Röm. 1, 4.

[5]) Vgl. Vulg. per quem fecit et saecula. Im Sinne von Weltperiode verstehen *αἰῶνες* bes. die griech. Erklärer als Chrys., Theodoret, Oekum., Theophyl., Thom. Aqu., B. Weiß.

das die Zeit Erfüllende, die „Welt“ [1]), noch auch lediglich von den Zeitperioden verstehen, sondern dem Zusammenhange entsprechend auf das „All“, aber unter dem Gesichtspunkte seiner Entwicklung [2]) in der Zeit deuten, während *πάντα* die Vorstellung mehr bei der Mannigfaltigkeit und Vielheit oder der Ausgestaltung im Raume haften läßt. Ehe es also irgend eine Welt und eine Zeit gab, war der Sohn. Was der Evangelist Johannes [3]) ausspricht: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, das Sein des Logos vor aller Welt und Zeitlichkeit, kündet hier auch der Verfasser des Hebräerbriefes. Doch dieser giebt auch wie jener des Näheren das Verhältnis an, in dem der Sohn zum Schöpfungswerke steht, mit *δι' οὗ*. Es ist wohl nicht möglich, bei diesen Worten nicht an Joh. 1, 3: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* erinnert zu werden. An keiner der beiden Stellen ist etwa *ὑπό* gewählt, was hinsichtlich der Schöpfuug eigentlich vom dreipersönlichen Gotte, appropriative aber vom Vater gebraucht werden könnte; vom Sohne dagegen heißt es „durch“, um so dem Verhältnisse Desselben zum Vater beim Schöpfungswerke einen Ausdruck zu geben. Die dogmatische Spekulation sucht die Beziehung der zweiten Hypostase zum Vater und zur Creatur näher darzulegen, indem sie daran anknüpft, daß der Sohn das „Wort“ des Vaters ist. Verbum autem in mente conceptum est repraesentativum omnis ejus, quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa, quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum non solum patris sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem et cognoscitiva et factiva: ita verbum Dei ejus, quod in Deo patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum [4]). Da alles Denken des Vaters und somit auch der Schöpfungsgedanke im Sohne

---

[1]) So Estius, Ad. Maier, Bisp., Zill, Grimm, n. t. Lexicon, u. a. unter besonderer Berufung auf den rabbinischen Sprachgebrauch von הָעוֹלָמִים. Vgl. Sap. 13, 9; 14, 6; 18, 4; Sir. 36, 22 (19).

[2]) Vgl. I. Kor. 10, 11 und Hebr. 9, 26; 11, 3. Vgl. v. Soden z. d. St.

[3]) Joh. 1, 1 u. 10: *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο.*

[4]) So Thom. v. Aqu., S. theol. I. qu. 34, a. 3.

seinen Ausdruck findet, dieser letztere aber sich nach außen in dem Hervorbringen aus nichts wirksam erweist, so schafft der Vater nicht ohne, sondern nur durch den Sohn [1]).

Um die Erhabenheit des neutestamentlichen Mittlers, des „Sohnes“ vorzuführen, erinnert der Verfasser seine Leser daran, wie Derselbe zum Erben von allem eingesetzt worden ist, und dieses auch in einem ursächlichen Zusammenhange mit Dessen Anteile am Schöpfungswerke steht. Damit aber ist er bei dem Gedanken angelangt, daß der Sohn Selbst unerschaffen ist, und hat so Veranlassung, den folgenden Hinblick auf das Verhältnis des „Sohnes“ zu Gott dem Vater zu bieten, zumal ja dadurch wieder dem Zwecke des ganzen Schreibens mit dem letzten und tiefsten Grunde gedient wird.

v. 3. Schlechthin, ohne ein Ziel seit oder bis wann zu nennen, heißt es: *ὅς ὤν*. Immer, d. i. ohne jede Zeit oder ewig — gerade das Praesens ist hierfür bezeichnend — ist der Sohn das, was nun von Ihm ausgesagt wird: *ἀπαύγασμα τῆς δόξης κτλ.* Es bedeutet aber *ἀπαύγασμα* (seiner Ableitung von *ἀπαυγάζειν* = einen Glanz von sich verbreiten, ausstrahlen entsprechend): „Ausglanz“. In diesem Sinne wird das Wort in den LXX, Sap. 7, 26, gebraucht, indem es daselbst von der unerschaffenen Weisheit Gottes, die sich offenbart, heißt: *ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου*, um damit den unmittelbar vorhergehenden Satz: *ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής* zu begründen. In diesem Sinne nehmen es besonders die griechischen Väter und die Mehrzahl der Erklärer [2]). Der Verfasser bedient sich eines Bildes, das zwar nicht adäquat, aber doch bezeichnend das Verhältnis von Vater und Sohn zu einander zum Ausdruck

---

[1]) Vgl. bes. Kol. 1, 15 f.: . . . *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.*

[2]) So Origen. in Joan. XXXII, 18; hom. in Jer. IX, 4; Greg. Nyss., de perfecta Christi forma (M. t. XLVI p. 265), Chrys., Theodoret, Oekumenius, Theophyl., Estius, Corn. a Lap., Calmet, Ad. Maier, Bisp., Zill, Bleek, Ebrard, Weiß, Westcott, v. Soden u. a. Darum trifft den Sinn des Wortes *ἀπαύγασμα* die Übersetzung „Abglanz“ d. i. ein durch Rückstrahlung oder Widerschein bewirktes Abbild (Erasmus, Grotius, Lünemann) nicht. Auch Philo bedient sich wiederholt (de mundi opif. 51; de concup. 11 u. a.) dieses Wortes in einer Weise, die nicht dieser letzteren, sondern mehr der ersteren Auffassung entspricht.

bringt. Vorab ist es die Wesensgleichheit zwischen dem Ausgestrahlten und der Lichtquelle — „Licht vom Lichte“ sagt die Formel des nicänischen Symbolum —, die darin enthalten ist. So wenig ferner das Licht dadurch, daß Licht davon ausgeht, etwas verliert, ebenso wenig wird die Natur des Vaters durch den Ausgang des Sohnes von Ihm beeinflußt [1]). Endlich ist das Bild noch insofern zutreffend zu nennen, als das Licht nie ohne Ausstrahlung ist; wie also der Vater ewig, so ist es auch der Sohn [2]). Durch die Wahl des Ausdruckes *ἀπαύγασμα* ist auch die des Begriffes *δόξα*, der sich an das Bild vom Glanze des strahlendes Lichtes [3]) anschließt, gegeben. Wenn ein mit den alttestamentlichen Schriften Vertrauter dieses letztere Wort hört, wird das wohl kaum geschehen können, ohne der bestimmten „Herrlichkeit“ des Herrn in der Wolke oder Feuersäule, worin der Bundesgott in einer besonderen Weise in Israels Mitte weilte und wirkte [4]), zu gedenken. Hieran anknüpfend wird denn auch das Wort *δόξα* im Neuen Testamente sowohl zur Bezeichnung der in Christo wohnenden und in Seinen Wundern sich offenbarenden göttlichen Majestät [5]), als auch zur Benennung der wann und wie immer dem Menschen entgegentretenden Herrlichkeit Gottes [6]) überhaupt gebraucht. Hier ist damit Gottes Wesen nach Seiner unendlichen und ewigen Schönheit und Herrlichkeit bezeichnet.

Verweisen uns somit die Worte *ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης* auf die dem Sohne von Ewigkeit eigene Herrlichkeit, die sich auch seit der Menschwerdung in den Offenbarungen des gött-

---

[1]) Vgl. Estius i. h. l. Itaque recte Patres ex eo, quod Filius dicitur splendor gloriae Patris, ostendunt eum a Patre procedere sine mutatione, passione, fluxu, defectu; et quidem ab aeterno.

[2]) Theophyl. i. h. l.: *τὸ ἀπαύγασμα ἐκ τοῦ ἡλίου καὶ οὐχ ὕστερον αὐτοῦ· ἅμα γὰρ ἥλιος, ἅμα ἀπαύγασμα.* Theodoret: *ἀεὶ δὲ ἡ δόξα, ἀεὶ τοίνυν καὶ τὸ ἀπαύγασμα.*

[3]) Vgl. Luk. 2, 9.

[4]) Vgl. Ex. 19, 9; 24, 16. 17; 33, 9; I. Kge 8, 10 u. a.

[5]) Vgl. Joh. 1, 14; 2, 11; 5, 44; 17, 5; Matth. 16, 27; 24, 30; Luk. 9, 26. 32; 24, 26. u. a.

[6]) Vgl. Joh 11, 40; 17, 5; Act. 7, 2. 55; Röm. 1, 23 (vgl. III. Bd. S. 83) u. a.

lichen Wesens kundgiebt, so benennt der folgende Ausdruck *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* dieses selbst und bestätigt dadurch, daß jene erstere Aussage eine Wesensgleichheit von Vater und Sohn in sich befaßt.

Die biblische Bedeutung des Wortes *ὑπόστασις* ist zunächst: Grundlage oder Fundament,[1]) alsdann im übertragenen Sinne dasjenige, worin der Grund für etwas anderes gelegen ist[2]) und des weiteren auch: die Substanz oder Wesenheit, als der Grund der Erscheinungen[3]). Die Bedeutung „Person“ hat das Wort erst in der späteren philosophischen Terminologie erhalten. Somit sehen wir hier durch *ὑπόστασις αὐτοῦ* — im Unterschiede von *δόξα*, das die Offenbarung in den Vordergrund stellt — das göttliche Wesen an sich[4]), den Grund aller *δόξα*, benannt. Als dessen *χαρακτήρ* nun wird der Sohn uns hier bezeichnet[5]). Es bedeutet aber dieses Wort — von *χαράσσειν* = eingraben, einschneiden —: das Prägemittel, ferner: das eingeprägte Zeichen oder Siegel selbst, und endlich: der Abdruck dieses Gepräges. In jeder dieser drei Bedeutungen ist das Wort aufgefaßt worden[6]); es gilt darum, einen Anhaltspunkt zu finden, um die Entscheidung für die eine oder die andere derselben zu treffen. Als solcher aber dürfte der Umstand geeignet sein, daß *αὐτοῦ* nur einmal gebraucht ist, mithin sowohl zu *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* als auch zu *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως* gehört und demnach diese beiden Begriffe mit einander vereint. Da nun *ἀπαύγασμα* nicht das wiedergestrahlte Abbild, sondern die Ausstrahlung selbst bedeutet, so führt die genannte enge Verbindung

---

[1]) Vgl. LXX: Ps. 68, 3 (*τοῦ οἴκου*); Ezech. 43, 11 (*τοῦ τάφου*).

[2]) Vgl. II. Kor. 9, 4; 11, 17: Hebr. 3, 14; 11, 1.

[3]) Vgl. Sap. 16, 21 von dem Manna: *ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασίς σου τὴν σὴν γλυκύτητα πρὸς τέκνα ἐνεφάνισε.* Ep. ad Diogn. 2, 1: *ἴδε . . . τίνος ὑποστάσεως ἢ τίνος εἴδους τυγχανουσιν οὓς ἐρεῖτε καὶ νομίζετε θεούς;*

[4]) Vgl. Estius i. h. l.: magis placet, essentiam, quam *οὐσίαν* Graeci vocant, hoc nomine significari.

[5]) Im N. T. ist *χαρακτήρ* hapax legom. Aus den LXX vgl. Lev. 13, 28 (*χ.* = eingebranntes Mal); II. Makk. 4, 10 (*χ.* = Eigentümlichkeit); bei Philo ist es öfters gebraucht (cfr. de opif. mundi 4; 53; de plant. Noe 5); bei Clem. Rom., Cor. 33, 4 heißt der Mensch *τῆς τοῦ θεοῦ εἰκόνος χαρακτήρ.*

[6]) In der ersten: v. Soden; in der zweiten: Zill, B. Weiss, Westcott; in der dritten: Ad. Maier, Bisp., Lünem. u. a.

dazu, *χαρακτήρ* auch nicht als das zum Abdruck gebrachte Bild, sondern als die Ausprägung selbst zu verstehen. Und was wird ausgeprägt? Nicht ein Bild, sondern das Wesen des Vaters selbst. Darum ist im Sohne das Wesen des Vaters zu sehen dem Worte gemäß: „wer mich sieht, sieht den Vater.“ [1])

An diesen Gedanken mit τε anknüpfend, wodurch ein gewisses logisches Verhältnis desselben zum Folgenden einen Ausdruck empfängt [2]), wendet sich der Brief wieder dem Verhältnisse des Sohnes zur geschaffenen Welt zu. Es entspricht Dessen absolutem, weil göttlichem Wesen (der *ὑπόστασις*), „das All“ — *τὰ πάντα* —, welches bedingt ist, zu „tragen“, d. i. in seinem Fortbestande durch alle Zeiten zu erhalten [3]). Dieses geschieht aber: *τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Nicht ist *ῥῆμα* etwa mit dem johanneischen Logos zu identificieren, da es ja von diesem ausgeht; es ist vielmehr das Allmachtswort Gottes, das der wirksame Ausdruck des göttlichen Willens nach außen ist. Durch dasselbe ist „das All“ geschaffen [4]), werden dereinst die Toten erweckt und zum Herrn geführt werden [5]). Damit ist denn auch gesagt, daß die Welterhaltung nicht als eine bloß indirecte und negative anzusehen, sondern auf einen directen, positiven Act des Willens des Schöpfers zurückzuführen ist. Das Abhängigkeitsverhältnis der Creaturen von der Allmacht Gottes besteht fort, in welchem Sinne die Welt-Erhaltung eine continuata creatio genannt werden kann.

Von dieser Wirksamkeit des Sohnes wird nun unser Blick auf Dessen sühnende Thätigkeit gelenkt: *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος*. Es bedeutet *καθαρισμός* — dem *κα-*

---

[1]) Joh. 14, 9.

Hierbei sei bemerkt, daß auch bei der dritten Deutung: *χαρακτήρ* = Abdruck des Gepräges die Gleichwesentlichkeit zwischen Vater und Sohn gewahrt wird; denn „ist der Sohn „Abdruck der Wesenheit Gottes“, hat Gott in ihm seine Wesenheit ausgeprägt, so ist der Sohn auch consubstantial, von gleicher Wesenheit mit dem Vater“. (Bisping.)

[2]) Vgl. zu dieser Bedeutung von τε: Winer S. 404 (§ 53, 2).

[3]) Die mit *φέρειν* sich verbindende Vorstellung ist, daß *τὰ πάντα* ohne einen *φέρων* fallen und zu bestehen aufhören würde.

[4]) Vgl. Gen. 1, 3 ff.

[5]) Vgl. I. Thess. 4, 16 zu *κέλευσμα* (I. Bd., S. 104).

ϑαρίζειν entsprechend — die wirkliche Reinigung[1]). Die Beifügung dessen, wovon dieselbe stattfindet, pflegt durch *ἀπό*[2]) und auch — wie hier — durch den bloßen Genitiv zu geschehen[3]). Da wir bei *ἁμαρτιῶν* ein *ἡμῶν* zu missen haben[4]), so sollen wir nicht speciell an die Hinwegnahme unserer Sünden, sondern an das hohepriesterliche, sühnende Werk an sich denken, das allen, was immer mit der Sünde behaftet ist[5]), gilt. In solcher Auffassung können wir durch den Gebrauch einer Ausdrucksweise, die an die alttestamentlichen priesterlichen Functionen erinnert[6]), nur bestärkt werden. Nachdem aber der Sohn das Werk der Sündenreinigung durch das Darbringen des Sühnopfers[7]) vollbracht hat — es weist *ποιησάμενος* auf ein bereits vollzogenes, bestimmtes Werk hin — nimmt Er auch Seiner menschlichen Natur nach Teil — wie solches in dem Bilde vom Sitzen zur Rechten enthalten ist — an der Ehre und Macht Gottes im Himmel, zu Dessen Rechten Er sitzt: *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ*[8]) *τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς*. Es wird aber diese Teilnahme an dem Herrschen und des ferneren auch am Richten in der hier gebrauchten Verbindung als dem sühnenden Werke folgend dargestellt, so daß daraus die an anderen Orten[9]) direct ausgesprochene Wahrheit zu ersehen ist, daß Christus durch Sein Leiden und Sterben die Erhöhung Seiner menschlichen Natur verdient hat. Diese Erhöhung ist erst mit der

---

[1]) Vgl. Marc. 1, 44; Luk. 2, 22; 5, 14; Joh. 2, 6; 3, 25 und II. Petr. 1, 9; ferner zu *καθαρίζειν* bes. Matth. 8, 3; 10, 8; 11, 5 u. a.

[2]) Vgl. LXX: Lev. 16, 30: *καθαρίσαι ὑμᾶς ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν.* II. Kor. 7, 1; Hebr. 9, 14; I. Joh. 1, 7: *τὸ αἷμα Ἰησοῦ . . . καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.*

[3]) Vgl. Job. 7, 21: *καὶ καθαρισμόν τῆς ἁμαρτίας μου.* II. Petr. 1, 9: *λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν.*

[4]) Vgl. die textkritische Note.

[5]) Vgl. Röm. 8, 19 ff. III. Bd., S. 256 ff.

[6]) Vgl. bes. Ex. 30, 10; Lev. 16, 19. 30, wo die Wirkung der Darbringung des Opfers am großen Versöhnungstage *καθαρίζειν* genannt wird.

[7]) Zur Idee der Sühne durch Christus vgl. Röm. 3, 25 (III. Bd., S. 137 f.).

[8]) Vgl. Ps. 110 (109), 1; und im N. T. Matth. 26, 64; Marc 12, 36; 16, 19; Luc. 22. 69; Act. 2, 33; 5, 31; 7, 56; Röm. 8, 34; Ephes. 1, 20; Kol. 3, 1; I. Petr. 3, 22.

[9]) Vgl. Luk. 24, 26; Phil 2, 8 f.; Hebr. 2, 9; 12, 2.

Himmelfahrt des Herrn [1]) gegeben und ist nicht mit dem Einsetzen zum Erben [2]) zu identificieren. Mit dem Ausdrucke *ἐν ὑψηλοῖς*, „in den Höhen (so viel als: *ἐν οὐρανοῖς*) [3]) wird der „Thron“ Gottes als von allen irdischen Dingen verschieden bezeichnet, womit im Einklange steht, daß *μεγαλωσύνη*, der Inbegriff der göttlichen Erhabenheit [4]), als nähere Bestimmung zu *ἐν δεξιᾷ* angegeben ist.

Nachdem der Apostel das Bild des neutestamentlichen Mitt- v. 4.
lers nicht bloß nach Dessen Gottheit, sondern zuletzt auch nach Dessen erhöhter Menschheit in wenigen aber umfassenden Zügen gezeichnet, gelangt er nun zu dem Schlusse auf die unvergleichlich erhabene Stellung Jesu Christi vor allen anderen Mittlern. In enger Verbindung — wie das die Participialconstruction *γενόμενος* ersichtlich macht — weist die Rede auf die Vorzüglichkeit (*κρείττων*) hin, die der Menschheit des Sohnes zuteil geworden ist. Der Aorist *γενόμενος* — im Unterschiede zu *ὤν* und *φέρων* in v. 3 — läßt nämlich schon ersehen, daß es sich nicht um die göttliche — weil ewige — Natur Christi handeln kann. Ebenso nennt das Perfectum *κεκληρονόμηκεν* eine Thatsache aus dem Laufe der Zeit und belehrt uns darum ebenfalls, dabei an die Menschheit des Sohnes zu denken; im Unterschiede aber zu dem Aorist-Participium, das einen Act, der vollzogen und insofern vorüber gegangen ist, aussagt, kündet jenes einen bleibenden Besitz des Ererbten an [5]). Der Sohn hat ererbt und besitzt dauernd. Und was? Die Antwort lautet: *ὄνομα*! Und was ist der Inhalt dieses „Namens“? „Sohn“! Denn so heißt im Vorausgehenden der neutestamentliche Mittler und als solcher wird er im folgenden Verse mit Worten des Psalmisten uns wieder vorgestellt. Weil aber Jesus vom ersten Augenblicke der Annahme der menschlichen

---

[1]) Vgl. den Canon der h. Messe inf. act. in ascens. Dom: diem celebrantes, quo Dominus noster unigenitus filius unitam sibi fragilitatis substantiam in gloriae tuae dextera collocavit.

[2]) Vgl. oben die Erklärung zu v. 2.

[3]) Vgl. Ps. 93, 4 (Job 16, 19); Hebr. 8, 1.

[4]) Hier und unten 8, 1 ist *μεγαλωσύνη* statt des einfachen Gottesnamens gebraucht.

[5]) Vgl. Winer, n. t. Gr. § 40, 4. (S. 254.)

Natur auch nach dieser der „Sohn“ Gottes ist, weil ferner zuvor (v. 4) von Seinem ganzen Mittleramte die Rede war (*καθαρισμὸν ποιησάμενος* und *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ*): so sehen wir im Einklang mit unserer Auffassung der Worte in v. 2: *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων* auch den Augenblick des Erbens dieses „Namens“ mit der Incarnation und nicht erst mit der Himmelfahrt des Herrn gekommen [1]). Nicht erst durch die Erhöhung der menschlichen Natur Christi [2]), sondern durch die Vereinigung derselben mit der Gottheit ist Christus „vortrefflicher als die Engel geworden.“

So sehen wir denn, wie von der einen Person des „Sohnes“ Ewiges — die Praesentia! — und Zeitliches — die Praeterita! — ausgesagt wird: jenes nach Seiner göttlichen, dieses nach Seiner menschlichen Natur. Der Eingang des Schreibens ruht also auf der christologischen Grundlehre und Summe von der Vereinigung der beiden Naturen in der einen Person des Sohnes Gottes, welche bei den Adressaten als bekannt vorausgesetzt wird.

Für seine Schlußfolgerung aber setzt der Verfasser auch noch die vom heiligen Paulus andernorts ebenfalls vorgetragene Lehre, daß Gott in der vorchristlichen Zeit Sich nicht unmittelbar, sondern durch die Vermittlung von Engeln geoffenbart hat [3]), voraus. Auf Grund derselben entwickelt sich nun die Schlußfolgerung: um wie viel die Stellung des Sohnes Gottes

---

[1]) Vgl. bes. oben S. 32 f.

[2]) Vgl. zu dieser Ansicht bes. Bisp., Zill: „Man könnte hierbei an den Augenblick der Incarnation denken, da aber der Apostel die unvergleichliche Hoheit des Sohnes im Auge hat, welche in der Incarnation noch nicht in die Erscheinung trat, so denkt man hier besser an seinen Eingang in den Himmel, der mit dem Sitzen zur Rechten Gottes, also mit dem Antritte seines Erbes zusammenfällt.“ Dagegen läßt sich schon darauf hinweisen, daß die Hoheit Jesu auch schon vor der Himmelfahrt wiederholt „in die Erscheinung trat“: als z. B. bei der Taufe im Jordan, bei der Verklärung, in der Auferstehung.

[3]) Vgl. die Darlegung zu Gal. 3, 19: . . . *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων*. I, Bd., S. 293 f, und unten zu 2, 2.

über der der Engel erhabener ist [1]), um so viel [2]) ist der Mittler des Neuen Bundes vorzüglicher als die Engel, die Mittler des Alten Bundes [3]). Hiermit ist ein Hauptgedanke des Briefes ausgesprochen, und es beginnt nun die Beweisführung aus alttestamentlichen Schriftstellen dafür, daß der neutestamentliche Mittler und nicht die Engel auf den Namen „Sohn“ Anspruch haben.

Als erster Beleg dient der Psalm 2, 7: *υἱός μου εἶ συ, ἐγὼ* v. 5.
σήμερον γεγέννηκά σε (mit den LXX genau übereinstimmend). Mit solchen Worten hat Gott nie einen Engel angeredet: *τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων*; [4]) lautet die einer ablehnenden Antwort sichere Frage. Die Beweiskraft dieses Citates aber gründet in der Messianeität des angezogenen Psalm's. Diese war bereits zur Zeit Christi anerkannt. Die Bezeichnung des Messias als „Sohn Gottes“, wie sie Nathanael gebraucht [5]), lehnt sich an diesen Psalm, und die ersten Christen sahen in dem Auftreten des hohen Rates gegen Petrus und Johannes, die im Namen Jesu den Lahmgeborenen geheilt hatten, die Erfüllung dieses Davidischen Wortes [6]). In der Synagoge zu Antochien legt Paulus den versammelten Israeliten vor, wie Gottes Verheißungen in der Auferweckung Jesu von den Toten ihre Erfüllung bekommen haben dem Worte im zweiten Psalme gemäß: „Du bist

---

[1]) Zum Gebrauch von *παρά* beim Comparativ zwecks Verstärkung desselben vgl. Luk. 3, 13; Hebr. 3, 3; 9, 23; 11, 4; 12, 24. Winer, § 35, 1 (S. 225).

[2]) Die Vergleichungsform *τοσούτῳ — ὅσῳ* ist eine beliebte Wendung in unserem Briefe; vgl. 7, 20 ff.; 8, 6; 10, 25.

[3]) Weil der Apostel aber — bes. in v. 2 — den Begriff „Sohn“ zuerst genau bestimmt und dadurch von jeder Sohnesschaft, die einer Creatur — Engel und Gerechten — mitgeteilt werden kann, scharf geschieden hat, darum ist es unmöglich, diese obige Argumentation als unzureichend anzusehen, weil im Alten Testamente auch Gerechte und Engel mit dem Namen „Söhne Gottes“ (בְּנֵי הָאֱלֹהִים oder einfach אֱלֹהִים vgl. Gen. 6, 2; Job 1, 6; 2, 1; Ps. 29, 1; 89, 7; Dan. 3, 25) bezeichnet werden.

[4]) Durch die Wortstellung wird ein Nachdruck sowohl auf *τίνι* als *τῶν ἀγγέλων* gelegt.

[5]) Joh. 1, 49 (50); vgl. Matth. 26, 63.

[6]) Act. 4, 25 ff.

mein Sohn, heute habe ich Dich gezeugt“ [1]). Diese von der Kirche stets und bis ins zwölfte Jahrhundert auch von den Juden geteilte [2]) messianische Deutung wird auch dadurch gestützt, daß „die Völker als Erbe“ und „die Grenzen der Erde“ „als Besitz“ des „Königs über Sion“, den „heiligen Berg“ des Herrn, genannt werden (vv. 8 und 6). Aus diesem letzten Umstande ergiebt sich auch, daß der Psalm direct auf den Messias zielt und eine Verbindung desselben mit David selbst, bezw. mit dem Könige über Sion, nur insofern, als dieser ein Vorbild des Messias, zulässig ist. Der Schwerpunkt des Citates aber, dessentwillen es angezogen wird, liegt darin, daß das Alte Testament dem Messias den Namen „Sohn Gottes“ giebt. Weil das Nämliche nun auch in der zweiten Vershälfte: *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* enthalten ist, darum gönnt auch ihr der Verfasser hier Raum [3]). Es mag demnach richtig sein, daß derselbe auf die Ausdeutung des Wortes *σήμερον* hier zum Zweck seines Beweises keinen oder doch nur einen secundären Wert legt; aber ebenso wahr ist es auch, daß jede Auffassung dieses Begriffes, die mit dem Ziele der ganzen Entwicklung nicht im Einklange steht, abzuweisen ist, weshalb wir uns der Frage, welche Bestimmung in *σήμερον* enthalten ist, nicht entziehen dürfen. Aus *εἶπέν ποτε* wird ersichtlich, daß die Worte: „ich habe Dich gezeugt“ von einem Sprechen des Vaters zum Sohne im Laufe der Zeit verstanden werden müssen, daß es sich also um ein Kundthuen der göttlichen Sohnesschaft Jesu Christi seitens des Vaters handelt. Wann aber dieses geschehen ist: sei es — woran zu denken, besonders naheliegend ist — in Weissagung durch den Mund des Psalmisten, sei es in ausdrücklichen Worten des Vaters bei der Taufe oder Verklärung

---

[1]) Das. 13, 33. Paulus sagt nicht, daß Ps. 2, 7 ausschließlich in der Auferstehung seine Erfüllung erhalten habe. Vgl. außerdem noch zum messianischen Gebrauche dieser Stelle im N. T. Apok. 2, 27; 12, 5; 14, 1; 19, 15.

[2]) Vgl. Reinke, die messianischen Psalmen, I. Bd., Gießen 1857. S. 33 ff. Thalhofer, Erklärung der Psalmen. Regensburg 1889. S. 56.

[3]) Darin geht B. Weiss zu weit, wenn er meint, es sei *ἐγὼ σ. γ. σε* „nur, um an die bekannte Psalmstelle deutlicher zu erinnern, mit aufgenommen.“

Jesu, sei es in der Auferweckung von den Toten — hierauf verweist ja Paulus in seiner schon genannten Rede in Antiochien —, sei es in anderen Offenbarungen der Gottheit Christi: jedesmal hat der Herr nicht bloß „ich habe Dich gezeugt“ gesprochen, sondern auch ἐ. σήμερον γ. σε. Dadurch nun, daß zu den verschiedenen Zeiten es immer „heute“ heißt, werden wir zu der Erwägung geführt, daß dieses Wort nicht eine bestimmte, sondern jede, d. i. aber — ob des Ausschlusses der Nacheinanderfolge — keine Zeit oder die eine Vergangenheit und Zukunft ausschließende Gegenwart, d. i. die Ewigkeit bezeichnen soll. Somit kann die Zeugung „heute“ nicht einfach auf den Augenblick der Incarnation [1]), noch den der Verklärung in Auferstehung und Himmelfahrt [2]), sondern muß allerdings zunächst auf den ewigen Ausgang des Sohnes vom Vater bezogen werden [3]). Die Verkündigungen und Offenbarungen der Sohnesschaft einerseits und die Zeugung selbst andererseits müssen auseinander gehalten werden; jene fallen in die Zeit, diese gehört der Ewigkeit an. Aber nun muß auch noch beachtet werden, daß diese Worte: „heute habe ich Dich gezeugt“ gerade an den Mensch gewordenen „Sohn“ gerichtet sind. Darum müssen sie auch in dieser Hinsicht von Ihm gelten. Daher ergiebt sich denn als Inhalt derselben im Zusammenhange, daß Jesus Christus zwar nicht als Mensch von Ewigkeit gezeugt, aber doch auch als Mensch ein und derselbe ist, den Gott als Seinen eingeborenen Sohn von Ewigkeit gezeugt hat. Auch als Mensch ist unser neutestamentlicher Mittler ob der Einheit der beiden Naturen in der einen Person des „Sohnes“ der natürliche Sohn Gottes [4]). Und wie

---

[1]) So die Deutung von Chrys., Theodoret, Euseb., in ps. II; Cyrill. Alex., dial. 5 de Trin., Greg. Nyss., hom. 2 in Eccles., Oekum., Hofm., Wörner u. a.

[2]) So die Auffassung von Hilarius, in ps. II, Estius, Calmet, Ad. Maier, Bisp., Zill, Westcott u. a.

[3]) In diesem Sinne legen aus: Origen., in Joan. 1, 32; Athanas., ctra Arium IV, 24 und de decr. Nic. Syn. 13; Basil., ctra Eun. II, 24; August., in ps. II; Primas., Theophyl., Thom., Cornel a. Lap., Bleek, v. Soden u. a.

[4]) Vgl. hierzu die Ausführungen bei C. v. Schaezler, das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Freiburg 1870. S. 169 ff. bes. 174. Herveius Burgid.: Sed homo iste propter unitatem personae, verbi et carnis, factus

sollte nicht der Hinweis darauf dem hier beabsichtigten Ziele, die Erhabenheit des Messias über den Engeln zu zeigen, dienen?

Die Frage *τίνι . . εἶπεν κτλ.* sehen wir, weil jede Ergänzung dadurch entbehrlich wird [1]), als auch die zweite Vershälfte regierend an. Welchem der Engel also galt wohl je das bei anderer Gelegenheit (*πάλιν*) gesprochene Wort Gottes: *ἐγὼ ἔσομαι εἰς* [2]) *πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν* (II. Sam. 7, 14). Als David dem Herrn einen Tempel erbauen wollte, erging an ihn durch den Propheten Nathan das Wort, daß nicht er, sondern sein Sohn Salomon dieses thun sollte. „Und wenn Deine Tage um sind und Du schläfst bei Deinen Vätern, so will ich nach dir einen Samen erwecken, der aus deinen Lenden kommen soll, und ich will sein Reich bestätigen. Dieser soll meinem Namen ein Haus bauen und ich will den Thron seines Vaters feststellen bis in Ewigkeit. Ich will ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein. Wenn er etwas Böses thut, will ich ihn mit Männerrute strafen und mit der Menschenkinder Schlägen. Aber meine Barmherzigkeit will ich nicht von ihm nehmen, wie ich sie genommen von Saul, den ich wegthat von meinem Angesichte. Und dein Haus soll treu und dein Reich bis in Ewigkeit sein vor deinem Angesichte, und dein Thron soll fest sein für und für". Dieser Ausspruch ist einerseits von Salomon auf sich selbst als den Tempelerbauer bezogen [3]), anderseits aber ist er auch auf den Messias, als den Sprossen aus dem Hause Davids [4]), gedeutet worden. Beide Auffassungen aber sind im Texte begründet. Salomon erbaute den Tempel, und ihm galt die Strafandrohung; es erfüllte sich dagegen weder an ihm noch an einem seiner Nachfolger die ewige Dauer des Bestandes des Thrones Davids. Da aber doch auch dieses gött-

---

est ejusdem Patris Filius cujus et Verbum; quia et virgo, Dei genitrix idcirco dicitur, quod non solum hominem sed et Deum genuit. Caro enim communicat altioribus sicut et divinitas humilioribus.

[1]) Mit Lachmann diesen Satz nicht als Frage zu fassen, würde die überflüssige Ergänzung eines *εἶπεν* erheischen.

[2]) *εἰς* ist ein aus den LXX mit herübergenommener Hebraismus.

[3]) Vgl. I. Kge 5, 5; I. Chron. 22, 10; I. Kge 8, 15 ff.; I. Chron. 28, 4 ff.

[4]) Vgl. Jsai. 9, 7; Jerem. 23, 5; 33, 14 f.; Ezech. 34, 23; Dan. 9, 6. 27; Luk. 1, 32 f.

liche Wort zur Wahrheit werden muß, so ward schon im Alten Testamente der Propheten Blick auf den Messias hingeleitet, und der Apostel argumentiert mit dieser Schriftstelle in einer nach alttestamentlicher Anschauung wohlbegründeten Weise. Der prophetische Blick schaut bereits in Salomon und dem Baue des vorbildlichen Tempels auch den Messias Selbst in Seinem Wirken. Niemals würde jener „Sohn“ genannt werden, wenn nicht schon in einer gewissen Weise in ihm der Messias selbst erblickt werden könnte. Nach prophetischer Anschauung und Darstellung lebt der „Emmanuel“ bereits in den Gliedern des alten Bundes, speciell in denen, die Ihm Vorbilder sind [1]). Darum ist es gerechtfertigt, wenn nun Paulus hier aus dem einen Bilde, in welchem Salomon, insofern er Typus, und Christus, der Antitypus, zusammen gefaßt sind, diejenigen Züge, die letztlich nur von Diesem gelten, heraushebt, um damit seinem Beweise zu dienen.

An die verneinende Antwort, welche auf die vorausgehende **v. 6.** Doppelfrage zu geben ist, wird ein weiterer positiver Ausspruch des Alten Testamentes angereiht, der die Unterordnung der Engel unter den Sohn besagt. Mit demselben werden wir aber in den Zeitpunkt versetzt, wann der Vater den Sohn, der hier der „Erstgeborene“ genannt wird, „wieder eingeführt haben wird“ (*ὅταν . . πάλιν* [2]) *εἰσαγάγῃ* [3]) „in die Welt“, die in der Nebenbedeutung des Bewohntseins *ἡ οἰκουμένη* genannt wird. Nachdem wir nun früher das Erben des Sohnes — v. 2: *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον* und v. 4: *κεκληρονόμηκεν ὄνομα* — von der Menschwerdung verstanden haben, ergiebt sich nun von selbst die Beziehung des *πάλιν* auf ein Wiedereinführen Christi in die Welt, und zwar, um Ihn von derselben Besitz ergreifen zu lassen. Daß dieser letztere Gedanke dem Verfasser nicht ferne gelegen, beweist die Wahl des Wortes „Erstgeborener“, womit

---

[1]) Vgl. hierzu die Entwicklung in meiner Schrift: Die Gottesmutter . . . zu Jsai. 7, 14 ff. S. 47 f. Vgl. ferner I. Bd., S. 262 und 305, und auch Joh. 1, 9.

[2]) Die Nebeneinanderstellung macht schon ersichtlich, daß *πάλιν* zu *εἰσαγάγῃ* und nicht zu *λέγει* gehört.

[3]) Der Conj. Aor. mit *ὅταν* hat nach gewöhnlichem Sprachgebrauche die Bedeutung des Futur. exactum. Vgl. Winer, § 42, 5. S. 289.

sich auch der Gedanke an den Rechtsnachfolger des Vaters und Herrn verknüpft; ferner die durch *πάλιν* gegebene Bezugnahme auf die frühere Bezeichnung Christi als Erben von Allem [1]) und schließlich das folgende Citat, in welchem die Anerkennung solcher Herrschaft enthalten ist. Wollten wir aber dieses Wiedereinführen Christi lediglich auf die Wiederkunft Desselben zum jüngsten Gerichte einschränken, so würden wir uns weder mit den alt- noch auch neutestamentlichen und speciell paulinischen Anschauungen [2]) im vollen Einklang befinden. Diese erheischen es vielmehr, an den seit der Zeit der Himmelfahrt beginnenden und im Laufe der Heilsgeschichte fort und fort sich vollziehenden Antritt des Erbes zu denken [3]), der seinen Abschluß und seine Vollendung im einstigen Weltgerichte, wo alle Creatur Jesum als ihren Herrn anerkennen muß, findet. Daß aber mit Recht von einem Wiedereinführen (*πάλιν εἰσαγάγῃ*) gesprochen wird, erhellt aus der Erwägung, daß auch mit dem ersten Eintritte Jesu ein Erben und darum Herr-sein gegeben ist [4]), daß aber die Weise der Ausübung dieses Rechtes in den beiden Fällen eine verschiedene ist. „Erstgeborner“ wird Christus genannt, insofern Er als der Erste in den Besitz des Erbes getreten ist. Die Worte *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον* werden uns dadurch wieder in Erinnerung gebracht, aber auch der Gedanke an die, welche mit Ihm in mystischer Weise vereint sind und so nach

---

[1]) Es ist *εἰσάγειν* (introducere) auch ein gerichtlicher Terminus für das Einführen in den Besitz einer Sache.

[2]) Vgl. hierzu oben zu v. 1 (S. 31) und I. Bd., S. 84 f.; auch das. S. 49 u. III. Bd., S. 74.

[3]) Das Verweilen des „wieder“ eingeführten, verklärten Christus findet in realer Weise statt im allerheiligsten Altarssacramente. Vom Altare als Seinem Throne aus tritt unser Heiland und Herr mittels Seiner Gnade in den Besitz Seines Reiches, das „nicht von dieser Welt“ ist, und übt Seine Herrschaft aus. Die Wahrheit der Inschrift auf dem Obelisk des Petersplatzes in Rom: Christus regnat, Christus vincit, Christus populum Suum ab omni malo defendit, gründet im Bleiben Christi in dem einmal erlösten Erdkreise.

[4]) Vgl. oben zu v. 2, S. 33 u. I. Bd., S. 306; ferner Aussprüche Jesu, als Joh. 16, 33: *ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον*; vgl. das. 16, 11; 12, 32: *νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω.*

Ihm als Brüder Anteil haben, wird durch jene Bezeichnung nahe gelegt [1]).

Wann also — besonders beim Endgerichte — der Mensch gewordene Sohn Gottes in Seiner Herrlichkeit wiederkommen wird, wann zur vollen Wahrheit geworden die Beschreibung des Psalmisten [2]), die da lautet: „Der Herr herrscht . . . Wolken und Dunkelheit sind rings um Ihn. Recht und Gerechtigkeit sind Seines Thrones Stützen. Feuer geht vor Ihm her, wegbrennt es ringsum Seine Feinde. Es erhellen Seine Blitze den Erdkreis, es schaut auf und zittert die Erde. Berge — wie Wachs zerschmelzen sie vor dem Herrn, vor dem Herrn der ganzen Erde. Es verkünden die Himmel Sein Recht, es sehen alle Völker Seine Herrlichkeit“ — wann also diese Schilderung des Weltrichters zur vollen Wirklichkeit geworden sein wird: dann gilt im vollsten Sinne das Wort (v. 7): „Zu Schanden werden alle, die Bilder anbeten und ihrer Götzen sich rühmen; *προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες ἄγγελοι* [3]) *αὐτοῦ*. Hieran schließt sich dann eine Beschreibung der Wirkungen dieses Gerichtes im Jubel Sions und in der Anerkennung des Herrn als des Höchsten, des Erretters und Freudenspenders der Gerechten. Wohl spricht der Psalmist hier — der Stufe der damaligen alttestamentlichen Offenbarung entsprechend — vom Herrn als dem Richter; doch bereits in der weiteren Entwicklung derselben in der vorchristlichen Zeit ist schon die besondere Beziehung der Ausübung des Richteramtes zum Messias, dem Sohn Gottes, verfolgbar. „Er stützt“ — so sagt von Ihm der Prophet [4]) — „Sein Reich durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit;“ „Er richtet in Gerechtigkeit die Armen und spricht Recht mit Geradheit den Bedrängten des Landes, und Er schlägt die Erde mit dem Stabe Seines Mundes und mit dem Hauche

---

[1]) Vgl. Röm. 8, 29, wo Christus *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* heißt; III, Bd., S. 271. Vgl, ferner Kol. 1, 18; Ephes. 1, 5 und meine Schrift: Die Gottesmutter . . . S. 79.

[2]) Ps. 97 (96), 1 ff.

[3]) Im masor. Texte heißt es: וְהִשְׁתַּחֲווּ לוֹ כָּל אֱלֹהִים, was die LXX in obiger Weise wiedergeben. Vulg.: adorate eum omnes angeli ejus. Sachlich vgl. Matth. c. 24 und Phil. 2, 9 ff.

[4]) Isai. 9, 7.

Seiner Lippen tötet Er den Frevler.“ [1]) Aus Edom, dem Repräsentanten aller Gott feindlichen Macht, schaut der Seher den Erlöser Israels, der auch in Cyrus die Völker niedergeworfen hat [2]), vom Gerichte, d. i. vom Weltgerichte, kommen [3]). Wir haben aber eine Übereinstimmung dieser alttestamentlichen Stellen und des Hebräerbriefes auch insofern vor uns, als sowohl das von jenen genannte Gericht wie das „Wiedereinführen“, von dem dieser spricht, nicht nur vom jüngsten Tage, sondern auch von jedem Eingreifen des Richters im Laufe der ganzen Geschichte zu verstehen sind. Insofern sind wir denn auch berechtigt, in jenen Schilderungen der „Weisheitsbücher“, die uns die — mehr und mehr personificiert gedachte — „Weisheit“ in einer die Gottlosigkeit richtenden und strafenden Wirksamkeit in Israels Geschichte vorführen [4]), eine Vorbereitung und Hin-

---

[1]) Das. 11, 3. 4; vgl. ferner: das. 53, 11; Jerem. 23, 5. 6; 33, 15. 16; Matth. 3, 12 u. a.

[2]) Isai. 45, 1 f.

[3]) Isai. c. 63, 1 ff. Wir beziehen mit den griech. u. latein. Vätern, den mittelalterlichen Erklärern, Bade, Neteler, Knabenbauer u. a. diese Propheten-Rede nicht im allgemeinen auf den Herrn oder auch auf Cyrus oder Judas Makkab., sondern auf den Messias. Vgl. zu diesem Zwecke 62, 11; ferner 49, 4. 7; 50, 4—8; 53, 1—12. Vgl. Knabenb. z. d. St. mit Bezugnahme darauf, daß der Keltertreter „Spuren der ausgestandenen Mühen“ an sich trägt: „Durch das Leiden hat sich Christus seine Verherrlichung erworben, und somit auch das Recht, Richter zu sein der Welt.“ „Ob Isaias diese Tragweite und den vollen Inhalt des Symbols erfaßt hat oder nicht, berührt uns nicht.“ Vgl. auch den Proph. Obad. vv. 6 ff. 15. 21.

[4]) Vgl. Prov. 8, 16: „Durch mich (die Weisheit) herrschen . . . alle Richter der Erde.“ Weish. 10, 17: (Die Weisheit) gab den Gerechten den Lohn ihrer Arbeit . . . v. 19. „Ihre Feinde versenkte sie ins Meer“, womit der das Strafgericht über alle Gottesfeinde vorbildende Untergang der Ägypter der „Weisheit“ zugeschrieben wird. Vgl. ferner das. 11, 3. 9. 11: „Die Ungerechten untersuchtest und verurteiltest du wie ein strenger König.“ Endlich sei noch auf das Wort (das. 9, 4) verwiesen, mit dem Salomon betet: *δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν*: gieb mir die Beisitzerin deiner Throne, die Weisheit!“ Dieselbe Anknüpfung an und Weiterentwicklung von bereits in alttestamentlichen Büchern verfolgbaren Offenbarungen über den Sohn oder das Mensch gewordene „Wort“ Gottes wird uns s. Z. wieder begegnen bei der Entwicklung des Johanneischen Logosbegriffes. — Zur Bezugnahme resp. Vertrautheit des Hebräerbriefes mit den Ideen der Weisheitsbücher vgl. oben zu v. 3.

führung auf die neutestamentliche volle Offenbarung von der zweiten Parusie des Herrn zu erkennen. Darum ist es weder bloß eine Anwendung, noch lediglich eine typische Ausdeutung, sondern eine durch die ganze Richtung der Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarungen gegebene neutestamentliche Erklärung des Psalms, wenn ihn hier der Hebräerbrief auf den Messias bezieht. Die geringen Differenzen, die zwischen dem Wortlaute an beiden Stellen bestehen, würden füglich mit der bei den neutestamentlichen Schriftstellern beliebten freieren Citationsweise erklärt werden können, wenn nicht in diesem Falle gerade noch ein anderer Ort genannt werden könnte, an dem sich die angeführten Worte ganz genau bis auf das einleitende *καί* finden. Die LXX — und zwar die Textgestalt des uns vorliegenden Cod. Vatic. — bieten zu Deut. 32, 43 eine im masoretischen Texte nicht enthaltene Aufforderung an den Himmel und die Engel zur Freude über das Strafgericht an Israel's und darum an des Herrn Feinden: *εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αὐτῷ καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι* [1]) *θεοῦ*. Es dürfte nun mehr als wahrscheinlich sein, daß die LXX eine — und zwar auf Ps. 96 (97), 7 ff. fußende — weitere Ausführung des masoretischen Textes bieten [2]); dennoch aber ist auch ausreichend die Annahme begründet, daß diese Ausgestaltung des LXX-Textes dem hl. Paulus bereits vorgelegen hat, zumal auch der Römerbrief [3]) einen Teil desselben Verses in Übereinstimmung mit den vom Hebräischen abweichenden LXX citiert. Dementsprechend ist denn des weiteren ebenfalls annehmbar, daß der Verfasser unseres Briefes zunächst und direct die Deuteronium- und erst indirect die Psalm-Stelle hier anführen will. Und was sollte dagegen sprechen? Beschreibt ja auch jene schließlich dasselbe Gericht — vgl. besonders den eschatologischen Schluß, speciell bei den LXX: „frohlocket Heiden mit Seinem Volke!“ [4]) und die

---

[1]) Der Cod. Alex. liest hier *υἱοὶ θεοῦ*.

[2]) Aquilas und Theodotion bieten keine weitere Ausführung.

[3]) Vgl. Röm. 15, 10; III. Bd., S. 401 Anmkg. 1.

[4]) Vgl. das. S. 400 f.: „Dem nämlichen Ziele, daß Juden- und Heidenchristen einmütig in der Kirche Gott dienen sollen,“ ist das genannte Citat gewidmet.

allgemein lautenden Worte über die Strafe und Vergeltung an den Feinden und: *ἐκκαθαριεῖ ὁ κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ* — welches dieses Psalmwort des Näheren ausführt. Darum ist denn Paulus von seinem Standpunkte aus ebenfalls berechtigt, im Hinblick auf die Richtung, der auch das Canticum Moysis -- speciell in der eine spätere Stufe der Offenbarungsentwicklung schon kennzeichnenden Fassung der LXX — zusteuert [1]), dem Messias das Gericht zuzuschreiben und Ihm die Anbetung seitens aller Engel gelten zu lassen [2]). Damit aber ist dem Beweise des Untergeordnetsein's aller Engel unter den neutestamentlichen Mittler gedient.

vv. 7-9. Zu diesem Zwecke führt der Apostel in den folgenden Versen zuerst eine alttestamentliche Schriftstelle über die Engel an (*μέν*), der er dann eine andere über den Messias entgegen stellt (*δέ*).

Die erstere schließt sich auch eng an v. 6 an (*καί*), so daß an den Anspruch des Sohnes auf Anbetung von seiten aller Engel die Aufgabe dieser, Diener zu sein, gereiht wird. Die Adressaten des Briefes gebrauchten die LXX, welche an dieser Stelle mit der Textgestalt unseres Codex Alexandrinus [3]) übereinstimmt. Daraus erklärt es sich, daß in der nämlichen Form hier auch citiert und das für die Leser darin enthaltene Argument gewonnen wird. Indem Gott als redend hinsichtlich der Engel (*πρὸς* [4]) . . *τοὺς ἀγγέλους*) eingeführt wird, heißt es in der genannten Fassung von diesen mit den Worten des Psalmisten [5]): „Der Seine Engel zu Winden und Seine Diener zu Feuerflammen

---

[1]) Vgl. auch Deut. 32, 39: „ich schlage und ich heile," welch' letztere Thätigkeit im Laufe der alttest. Offenbarungsgeschichte immer bestimmter als die des Messias hervortritt.

[2]) Das Trident., sess. XIII, cp. 5 bedient sich auch mit Recht dieser Stelle, um zu zeigen, daß Christo im allerheiligsten Altarssakramente die Anbetung gebühre.

[3]) B, mit dem in v. 6 der Hebräerbrief übereinstimmte, liest an dieser Stelle *πῦρ φλέγον*.

[4]) Zu *πρός* = „in Beziehung auf" vgl. Luk. 20, 19; Winer § 49, h. S. 378.

[5]) Ps. 103 (104), 4. Mit den LXX stimmt überein Vulg.: qui facis angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem.

macht.“ Die Artikel lassen es nämlich nicht zweifelhaft, daß *τοὺς ἀγγέλους* und *τοὺς λειτουργούς* als Objecte, *πνεύματα* und *πυρὸς φλόγα* dagegen als Prädicate zu nehmen sind [1]). Während der wesentliche und dem beabsichtigten Beweise entsprechende Hauptgedanke der ist, daß die Engel Gott als Organe in Seinen Offenbarungen dienen, wird zugleich in den beiden Bildern ausgedrückt, daß solches ungesäumt und eifrig [2]) geschieht.

Von den Engeln, welche Diener und als solche den Winden und der Feuerflamme vergleichbar sind, wendet sich das Schreiben dem Sohne zu, der im Gegensatze (δέ) zu jenen von dem Psalmisten zunächst als Thronender und darum als König und Herrscher angeredet wird [3]): *ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα κτλ* [4]). Schon früh war dieser Psalm — wie auch die Überschrift es besagt — für den gottesdienstlichen Gebrauch und die Belehrung des Volkes bestimmt, weshalb ersichtlich wird, daß in seinem nächsten Litteralsinne ein höherer mystischer Sinn erkannt worden ist. Jener ist, daß ein König im Hinweise

---

[1]) Der masoretische Text bietet eine, dem Zusammenhange aber mehr entsprechende, andere Wendung. Daselbst heißt es: „Benedeie meine Seele den Herrn! O Herr, mein Gott, groß bist Du überaus, Glanz und Hoheit ziehst Du an. Er ziehet an Licht wie ein Gewand, deu Himmel spannt Er aus wie einen Teppich. Mit Wasser bälkt Er auf Seinen Söller, Wolken macht Er zu Seinem Fahrzeuge, einher zieht Er auf Windesflügeln, Der zu Seinen Boten Winde macht und zu Seinen Dienern lodernd Feuer.“ Prädicate und Objecte sind hier umgekehrt wie bei den LXX.

[2]) Darum ist es nicht erforderlich, zur Erklärung dieses LXX-Citates daran zu denken, „daß in den Naturerscheinungen nicht bloß tote mechanische Naturkräfte, sondern die Geister einer höheren Welt wirksam sind, daß die sogenannten Naturkräfte selbst durch eine höhere causa movens, durch Engel in Bewegung gesetzt werden“ (so Bisping). Die Beziehung zum Beweise dafür auf Joh. 5, 4, den Engel, der das Wasser des Teiches Bethesda in Bewegung setzte, ist nicht zutreffend, weil es sich ja in diesem Falle um eine wunderbare und übernatürliche Bewegung handelt.

[3]) Weil *πρός* in v. 8 auch von dem vorhergehenden *λέγει* abhängig, so legt sich die Beibehaltung der Bedeutung „in Bezug auf“ allerdings nahe (Thol., Weiß, Bisp., Zill u. a.); allein der Umstand, daß dem Schreibenden das anredende Citat bereits vorschweben mußte, heißt uns doch der dann mehr entsprechenden Bedeutung „zu“ den Vorzug einzuräumen (de Wette u. a.).

[4]) Ps. 44 (45), 7. 8.

auf seine Macht und Herrlichkeit seine Braut auffordert, nun ihres Vaters und ihres Hauses zu vergessen, um rückhaltslos ihrem Gemahl und neuen Herrn anzugehören. Der Text selbst nötigt dazu, bei diesem Sinne allein nicht stehen zu bleiben, da er sonst die Ewigkeit der Herrschaft des Königs (v. 7), die Einsetzung der Söhne desselben zu Fürsten der ganzen Erde (v. 17), die Anerkennung seitens aller Völker und schließlich die Anrede mit „Gott“ nicht deuten läßt. Nun ist es aber eine dem Alten Testamente ganz geläufige Idee, das Verhältnis zwischen dem Bundes-Gotte und Seinem Volke als dem bräutlichen oder ehelichen vergleichbar aufzufassen, in diesem das Abbild von jenem zu sehen [1]). Ihre Vollendung findet sie im Neuen Testamente, das in gleicher Weise das Verhältnis Christi zu Seiner Kirche darstellt [2]). Die Fortentwicklung aber zu diesem Ziele ist darin zu verfolgen, daß bereits in den alttestamentlichen Schriften das Wirken und Eingreifen des Bundesgottes immer bestimmter dem „Immanuel“ oder der auf die Offenbarung des „Wortes“ hinzielenden „Weisheit“ zuerkannt wird [3]). Somit ergiebt sich denn, daß die Forderung nach einer im Litteralsinne enthaltenen, höheren, geistigen Bedeutung, die an unseren Psalm gestellt werden muß, ihre begründete Befriedigung erhält, wenn wir vom Standpunkte der alttestamentlichen Entwicklung der Offenbarung im Bräutigam den Bundesgott, in der Braut das auserwählte Volk, von dem der neutestamentlichen Vollendung aus aber in jenem Christus, in dieser die aus Israel hervorgegangene Kirche erkennen [4]). Somit ist denn die messianische Auslegung dieser citierten Psalmstelle, die Paulus seinem Beweise dienstbar macht, berechtigt, ja notwendig [5]).

---

[1]) Vgl. Isai. 54, 1. 5. 6; Jerem. 3, 14; Ezech. 16; Hos. 2, 19; das Hohe Lied überhaupt. Dementsprechend erscheint der Götzendienst als Ehebruch: vgl. Isai. 1, 4: Jerem. 3, 1 ff. 9; 5, 7; 14, 10; Hos. 2, 4 u. a.

[2]) Vgl. Ephes. 5, 23—27.

[3]) Vgl. Isai. 7, 14; 8, 8—10. Vgl. über die Bedeutung des Namens Immanuel meine Schrift: Die Gottesmutter . . . S. 33 f.; 112. Vgl. ferner Jes. Sir. 24, 13. Sap. c. 10.

[4]) Vgl. hierzu auch die citierte Schrift S. 133.

[5]) Auch Rabbiner sehen diesen Psalm als messianisch an. Vgl. Reinke, l. c. S. 351. Thalhofer (Erklärung der Psalmen, Regensbg. 1889.) u. a.

Vom Messias — im Gegensatze zu den Engeln, die eine dienende Stellung haben, — gilt also das Wort: „Dein Thron, o Gott, für immer und ewig“ u. s. f.[1]) Daß ὁ θεός bei den LXX und demgemäß hier als Anrede zu fassen ist[2]), wird von weitaus den meisten Erklärern als nicht zweifelhaft angesehen; zudem ist's eine Deutung, die ebenfalls im masoretischen Texte nicht nur möglich, sondern auch die einfachste und natürlichste ist[3]). Wenn nun solche Anrede vom neutestamentlichen Standpunkte aus[4]) — speciell im Einklang mit den im Hebräerbriefe zum Vortrage gebrachten christologischen Lehren — die Gottheit Jesu ausspricht, so liegt mit Rücksicht auf den Gegensatz der Schwerpunkt des Beweises doch auf θρόνος und εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος darauf, daß der Sohn thront und in Ewigkeit herrscht, während die Engel vorübergehend dienen.

Wohl nicht ohne eine gewisse Absicht, einige Freiheit am LXX-Text sich gestattend, fährt die Rede fort: καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας αὐτοῦ. In diesen Teil des Citates legt der Verfasser des Briefes eine von seinem Standpunkte aus berechtigte bestimmte Fassung, indem er die Anrede aufgiebt — wir lesen nicht βασιλείας σου, sondern αὐτοῦ[5]) — und bei ῥάβδος εὐθύτητος beidemale den Artikel (ἡ und τῆς) hinzufügt. Dadurch wird von der Herrschaft des Messias ausgesagt, daß sie nicht bloß eine, sondern daß sie die gerechte ist, und in ihr das Ideal jeglichen gerechten Königtums zu sehen ist.[6]) „Das

---

[1]) v. 8[a] ist genau nach den LXX und zwar mit Cod. Alex. übereinstimmend. Vgl. hierzu oben die textkrit. Note.

[2]) Über den Gebrauch des Nominativ als Anrede vgl. Winer, § 29, 2. S. 172. Vgl. als Beispiele: Matth. 11, 26; 27, 29; Luc. 8, 54; 12, 32; 18, 21; Joh. 19, 3; 20, 28; Ephes. 6, 1; Kol. 3, 18 u. a.

[3]) Auch die Peschito übersetzt כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים mit: „Dein Thron, o Gott“ und nicht etwa als Genitiv: „Dein Gottesthron“. Ebenso Aquilas und Symmachus: ὦ θεέ. Vulg.: thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi.

[4]) Im Alten Testamente werden öfters auch Gottes Stellvertreter auf Erden אֱלֹהִים genannt. Vgl. Ps. 82, 1. 6 (Joh. 10, 34); Exod. 7, 1; 21, 6; 22, 8.

[5]) Vgl. oben die textkrit. Note.

[6]) Weiß bemerkt hierzu, daß betont werden solle, „daß der Messiaskönig, der im Psalm als göttliches Wesen angeredet wird, auch dadurch, daß

Scepter der Gerechtigkeit", d. i. der Inbegriff aller Gerechtigkeit, „ist seines Königtumes Scepter", mit welchen Worten ein von den Propheten verkündetes charakteristisches Merkmal des messianischen Reiches[1]) genannt wird. „Jahve unsere Gerechtigkeit" ist der „in jeremianischer Weise geänderte Name: Immanuel". [2])

Im Hinblicke auf das geschichtliche Leben Jesu — die Aoriste verweisen darauf — fährt der Verfasser mit dem Psalmisten fort: *ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν* [3]). Wenn wir nun fragen wollen, worin die Liebe Christi zur Gerechtigkeit und Sein Haß gegen die Gesetzlosigkeit in Seinem Leben ihren Ausdruck fanden, so muß die Antwort das sühnende, der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung bietende und die Herrschaft der Sünde besiegende Opfer nennen, denn mit *διὰ τοῦτο* wird angereiht: *ἔχρισέν σε, ὁ θεὸς, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.* Der Messias, der hier — nach der gewöhnlichen Auffassung — wieder als „Gott" angeredet wird [4]), ward von Gott mit Freudenöl gesalbt, was uns auf die Zeit Seiner Verklärung hinweist. Die Wonne — *ἀγαλλίασις* ist die gesteigerte Freude — läßt uns an das frühere Leiden als ihren Gegensatz denken; das Salben mit Öl aber erinnert an sich wohl an freudige Gastmähler [5]), doch hier — ob des Gegensatzes zum Dienen der Engel — mehr an den Antritt der durch das sühnende Werk verdienten (*διὰ τοῦτο*), königlichen Herrschaft des Sohnes zur Rechten des Vaters. Vom Standpunkt des Apostels

---

seine Königsherrschaft in absolutem Sinne eine gerechte sei, seine Gerechtigkeit bewähre, während der Ausdruck der LXX nur überhaupt sein Walten als ein gerechtes charakterisirt."

[1]) Vgl. Isai. 1, 26; 2, 4; 9, 6; 11, 3. 4; 53, 11; 60, 21; Jerem. 23, 5. 6; 33, 15. 16; Hos. 2, 21; Joel 2, 23; Mich. 4, 3 u. a.

[2]) A. Scholz, Commentar zum Buche des Propheten Jeremias. Würzburg 1880, S. 272.

[3]) In Übereinstimmung mit den LXX nach B; A dagegen liest *ἀδικίαν*. Vgl. oben die textkrit. Note.

[4]) Die Annahme, *ὁ θεός* sei Subject und *ὁ θεός σου* die Apposition (Ewald, Hofm. u. a.) müßte einen dem Contexte entsprechenden Grund oder Anhaltepunkt für das Betonen solcher Apposition haben. Es ist aber nicht ersichtlich, wie damit dem beabsichtigten Beweise gedient sein kann.

[5]) Vgl. Ps. 22 (23), 5: Am. 6, 6 u. a.

aus können unter den „Genossen“ — an Engel zu denken [1]), ist durch die vorausgehende Charakterisierung derselben als dienende Geister wie durch die ganze Gegenüberstellung der Citate fern gehalten — nur jene Menschen verstanden werden, die einen Anteil an der Verherrlichung der heiligsten Menschheit des Sohnes erlangen [2]). Solcher Gedanke aber darf gerade hier, wo von der Verherrlichung Jesu als Mensch geredet wird, nicht als unmotiviert und dem Ideenkreise nicht entsprechend angesehen werden. Doch es soll nicht verkannt werden, daß es keine Ausdeutung des Begriffes *μέτοχοι* gilt. Es liegt auch der Schwerpunkt bei diesem Citate nicht darin, daß der Messias — als Grund aller Genossenschaft — alle *μέτοχοι* überragt (*παρὰ τ. μ.* [3])), sondern darin, daß Er der erhabene Herrscher ist.

Mit *καί* verbindet das Schreiben ein neues Citat. Es ist **vv. 10-12.** entlehnt dem Ps. 101 (102), 26—28, welcher der letzten Zeit des babylonischen Exils angehört. Ein Dulder, „wann er verzagt und vor dem Ewigen seinen Jammer ausgießt“, ruft um Erhörung in seiner äußersten Not und Verlassenheit, da er fern vom Vaterlande und seiner Feinde Spott ausgesetzt ist (vv. 2—11). „Meine Tage gehen hin“ — so spricht er (v. 12) — „wie ein Schatten, und wie Gras welke ich hin.“ Doch es ist Rettung zu hoffen, denn es thronet in Ewigkeit der Gott Israels, der Sich Seines Volkes, das Ihm wieder von ganzen Herzen anhängt, erbarmen wird. Es werden Ihn darum die Völker fürchten, Israel aber und alle, die sich demselben anschließen, werden Seinen Ruhm verkünden und Ihm dienen (vv. 13—23). Damit ist der Zweck der Rettung erreicht. Der Psalmist verlangt, dieses zu erleben. Indem er aber auf die geringe Zahl seiner noch zu erwartenden Tage blickt, richtet er an den ewigen Gott die Bitte um Verlängerung derselben. In diesem Zusammenhange folgen unsere citierten Worte: *σὺ κατ᾽ ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας*, worin Gottes Ewigkeit, Sein Sein außerhalb aller Zeitlichkeit [4]),

---

[1]) Hierzu neigt B. Weiß.

[2]) Vgl. 2, 10; I. Kor. 4, 8; Röm. 8, 17; II. Tim. 2, 12.

[3]) Vgl. zur Erhabenheit Jesu Phil. 2. 8—10.

[4]) Vgl. das hebr. לְפָנִים = vor Zeiten, was hier wohl mit Bezug auf Gen. 1, 1 von den LXX mit *ἀρχή* wiedergegeben ist. Vgl. auch Joh. 1, 1.

einen Ausdruck findet und das Verhältnis der Erde als Sein Schöpfungswerk in das Bild von einem Bauwerke gekleidet ist. Über der Erde wie über einer Basis spannen sich „die Himmel“ [1]) aus, die das Werk Deiner Hände, o Herr, sind: *καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σού εἰσιν οἱ οὐρανοί.* Bei diesen letztern besonders noch verweilend [2]) stellt sie der Psalmist in ihrer Vergänglichkeit zu Gott dem Unvergänglichen und Ewigen in Gegensatz: *αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις* [3]). Es mag wohl in der populären Anschauung, welche, während sie die Veränderlichkeit der Erde vor sich hat, „den Himmel“ als sich gleichbleibend ansieht, begründet sein, daß diese letztere Umgestaltung nachdrücklicher ausgeführt wird. In diesem Sinne fährt der Psalmist im Bilde vom Altern eines Kleides fort: *καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται.* Der Gegensatz ist das Immer-Gleichbleiben Gottes. Wohl nicht ohne Anlehnung an den Propheten Isaias wird der nämliche Gedanke fortgeführt in dem Bilde vom Zusammenrollen [4]), und zwar hier eines Mantels, dem die Himmel als die Erde überdeckend vergleichbar sind: *καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἑλίξεις* [5]) *αὐτούς.* Nachdem nochmals die Veränderlichkeit der Welt — nicht handelt es sich um ein Zurückkehren der geschaffenen Dinge ins „Nichts“ [6]) — ausgesprochen worden in den Worten *καὶ ἀλλαγήσονται*, wozu der Apostel den das Citat noch näher ausführenden Zusatz *ὡς ἱμάτιον* gefügt hat [7]), wendet sich die Rede der Un-

---

[1]) Das mit *ἐθεμελίωσας* aufgenommene Bild rechtfertigt diese Deutung von *οἱ οὐρανοί* und hält den Gedanken an den Wohnsitz der Engel und Seligen fern.

[2]) Delitzsch, Zill, Pánek u. a. beziehen *αὐτοί* auf *τὴν γῆν* und *οὐρανοί*, wozu jedoch das folgende *πάντες*, welches auf „die Himmel“ verweist, nicht paßt.

[3]) Die Vulg.: Ipsi peribunt, tu autem permanebis.

[4]) c. 34, 4: *καὶ ἑλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον.*

[5]) Vgl. die textkrit. Note. LXX nach B lesen *ἀλλάξεις*, dem hebr. חֲלַף entsprechend, das die LXX — vgl. Gen. 35, 2; II. Kge. 5, 5 u. a. — mit *ἀλλάσσειν* übersetzen. Vgl. Vulg.: et velut amictum mutabis eos et mutabuntur.

[6]) Vgl. I. Kor. 7, 31; Röm. 8, 20 f.; II. Petr. 3, 10 ff.

[7]) Vgl. oben die textkrit. Note. Estius bemerkt zu dem Bilde selbst: Sicut amictum vetus facile novo commutari solet, ita tu coelos summa facilitate mutabis ac renovabis. Statim enim, ut volueris, fiet.

veränderlichkeit und Ewigkeit Gottes wieder zu in der Fortführung des Psalmisten-Ausspruches: *σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ.* Damit ist wie in dem hebraischen וְאַתָּה הוּא bezeichnend zum Ausdruck gebracht, daß es in Gott weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern nur ein „Jetzt“ giebt. Hält man mit diesem göttlichen Sein die geschaffenen Dinge parallel, dann gilt von jenem im Gegensatze zu diesen: *καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.*

Doch wie können die Worte, die der Psalmist an Gott richtet, speciell auf den Messias bezogen werden? Haben wir hier im Hebräerbriefe etwa eine — im Alten Testamente aber nicht begründete — Anwendung vor uns? Diese Frage kann man nicht bejahen, wenn man erwägt, daß bereits das Werk der Befreiung aus dem babylonischen Exile dem „Knechte des Herrn“, d. i. letztlich dem Messias von den Propheten zuerkannt wird [1]). Die Rettung Israels aus der Hand der Gott feindlichen Weltmacht wird als ein Werk mit der Erlösung aus der Herrschaft der Sünde geschaut, weil sie unter dem Gesichtspunkt, daß in jener wie in dieser derselbe Befreier wirksam ist, betrachtet werden. Daraus ergiebt sich denn zunächst die Berechtigung dafür, daß der Verfasser die Psalmstelle von der messianischen Zeit gebrauchen kann; alsdann, daß er an den neutestamentlichen Mittler, weil Befreier, dieselben Anreden richten lassen kann, die einst der Israelit zum Herrn sprach. Solche Auslegung findet ihre Begründung auch in der den späteren alttestamentlichen Schriften nicht fremden [2]) Speculation, die dem Sohne die Offenbarung Gottes als des Schöpfers zuschreibt. Was oben (v. 2) in die Worte *δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας* gekleidet, wird hier in einem Ausspruche des Psalmisten wiedergegeben. Indem so gezeigt, daß der neutestamentliche Mittler auch nach alttestamentlicher Lehre „Herr“ und Schöpfer des Himmels und der Erde ist, wird dem bezweckten Beweise, daß Christus auch nach alttestamentlichen Aussprüchen den Namen „Sohn“ ererbt hat und dementsprechend über den Engeln erhaben ist, gedient. Daß durch den Gebrauch dieses Citates die

---

[1]) Vgl. bes. den 2. Teil des Propheten Isaias.
[2]) Vgl. oben zu v. 2 f.

Gottheit Jesu wieder ausgesprochen ist, bedarf nicht erst einer weiteren Darlegung.

v. 13. Bieten nun die vv. 10—12 einen alttestamentlichen Schriftbeleg für das in v. 2 und 3 über den „Sohn“ und dessen Teilnahme am Schöpfungswerke Gesagte, so erhalten wir in v. 13 für die in v. 3 ausgesprochene Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters und damit für den Vorzug vor den Engeln ein erhärtendes Psalmenwort: Ps. 109 (110), 1. Wie der Verfasser in v. 5 auf diese blickend gefragt hatte, so geht er jetzt dazu über (*δέ* metabatisch), in der nämlichen Weise die Kette der angezogenen Bibelstellen zu schließen *πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέν ποτε.* Der Gebrauch, welcher vom Psalm 109 im Neuen Testamente gemacht wird [1]), setzt nicht allein dessen messianischen Charakter außer allen Zweifel, sondern zeigt auch, daß derselbe damals auch von den Juden anerkannt ward, da sie die darauf gestützten Argumentationen gelten lassen mußten. Es schaut David „im Geiste“ seinen Herrn, den Messias, verklärt in den Himmel eintreten und hört das Wort des Herrn: *κάθου ἐκ δεξιῶν μου*, welches die Teilnahme des Sohnes an der göttlichen Herrschermacht [2]) verkündet, und: *ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου*, womit Ihm der vollständige Sieg über alle Feinde verheißen wird. Die gänzliche Überwindung der Widersacher in das Bild vom Hinlegen als Schemel für die Füße zu kleiden, ist durch die orientalische Sitte, daß der Sieger den Fuß auf den Nacken des Besiegten zu setzen pflegte [3]), gegeben; veranlaßt aber ist es an dieser Stelle durch das vorhergehende Bild vom Sitzen zur Rechten. Wenn es dabei heißt *ἕως* = „bis“, so ist damit nicht gesagt, daß nach der vollständigen Unterwerfung der Feinde, deren letzter der Tod ist [4]), die Teilnahme des Sohnes an dem himmlischen Königtume des Vaters auf-

---

[1]) Vgl. bes. Matth. 22, 41 ff.; Marc. 12, 35 ff.; Luc. 20, 42; ferner Act. 2, 34 f.; I. Kor. 15, 25; Ephes. 1, 20—22; Hebr. 5, 6; 6, 20; 7, 17. 21; 8, 1; 10, 12 f. I. Petr. 3, 22.

[2]) Vgl. zu v. 3 S. 40, Anmkg. 8.

[3]) Vgl. Ps. 8, 8; I. Kge. 5, 3; Jos. 10, 24.

[4]) Vgl. I. Kor. 15, 24—26.

hört [1]), sondern nur, daß durch die ganze Zeit des Kampfes die Herrschaft Christi ohne jede Unterbrechung fortdauert und als Ziel auch die Niederwerfung aller Seiner Gegner, verfolgt und erreicht ist. Es werden schließlich alle Feinde das Königtum Christi anerkennen müssen; nicht früher wird die jetzige Weise der Ausübung derselben zur Rechten des Vaters aufhören. Doch niemals ward solches Wort von der Anteilnahme an der Herrschaft Gottes zu einem Engel gesprochen.

Diese sind insgesammt dienende Geister: *πάντες εἰσὶν* v. 14.
λειτουργικὰ πνεύματα [2]). Sie stehen im Dienste Gottes — nicht in dem der Menschen —, denn der Herr ist es, der sie und zwar — wie das Präsens besagt — fortdauernd aussendet (*ἀποστελλόμενα*), auf daß sie Seiner Heilsveranstaltung dienen (*εἰς διακονίαν*). Diese ist aber derentwegen, „die das Heil erben sollen", von Gott getroffen, und es werden also auch um desselben Grundes willen von Ihm die Engel gesandt: *διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν.* Als ein Ziel und insofern als noch der Zukunft angehörig wird das „Heil" betrachtet, wie solches sowohl durch *μέλλειν* als *κληρονομεῖν* ersichtlich wird. Denkt man nun an den Gerechtfertigten, der in Christus Erlösung von der Sünde und Heiligung bereits gefunden, dann ist die Folge, daß *σωτηρία* die Errettung von den ewigen Strafen und die ewige Seligkeit [3]) bezeichnet; nimmt man aber die Rede allgemein vom Menschen, insofern er als solcher des Heiles entbehrt, so muß *σωτηρία* in seinem umfassendsten Sinne, von dem in Christus erschienenen Heile [4]), zu verstehen sein. Was soll aber der Annahme entgegenstehen, daß der Verfasser des Briefes sowohl die einen wie die anderen gemeint hat und es seinen Lesern, die etwa eine weitere Einzelausführung vornehmen mochten, überließ, den allgemeinen Begriff *σωτηρία* je nach dem Verhältnisse,

---

[1]) Zu solcher Bedeutung des *ἕως* (עַד) vgl. Gen. 8, 7; 26, 13; 49, 10; I. Sam. 15, 35; II. Sam. 6, 23; Matth. 1, 25; 28, 20. Vgl. meine Schrift: Die Gottesmutter S. 78.

[2]) Vgl. oben zu v. 7, S. 53.

[3]) Vgl. unten 2, 10; 5, 9 (*σωτηρία αἰώνιος*) u. a.

[4]) Vgl. oben in v. 3 die Worte *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος.* Vgl. auch unten in 2, 3 den Begriff *σωτηρία.*

in dem sie zum „Heile“ standen, näher zu bestimmen, weil es sich ihm selbst nur darum handelte, das Dienen der Engel in der für den Menschen getroffenen übernatürlichen Heilsordnung auszusprechen? Bei solcher allgemein gehaltenen Rede muß dann natürlich auch die Frage, ob für alle Menschen oder nur für die Prädestinierten von Gott Engel gesandt werden, offen bleiben. Im Rechte aber ist der Glaube an Schutzengel, wenn er sich auf diese Schriftstelle stützt.

Dem Ziele des ganzen Beweisverfahrens aber ist dadurch entsprochen, daß Schriftworte die Gegensätze zwischen dem Sohne, der herrscht, und den Engeln, die dienen, dem Sohne, der thront, und den Engeln, die alle gesendet werden, aussprechen und damit bekunden, daß der „Sohn“ dementsprechend wesentlich über den alttestamentlichen Mittlern erhaben ist. Daran schließt sich als praktische Nutzanwendung:

Cap. II, 1—4: **Die Ermahnung zu um so treuerem Festhalten am Evangelium.**

II, 1. Darum müssen wir umsomehr auf das Gehörte hinrichten [1]), damit wir nicht etwa vorbeitreiben [2]). 2. Denn wenn das durch die Engel gesprochene Wort fest ward und jede Übertretung und jeder Ungehorsam gerechte Vergeltung empfing: 3. wie werden wir entfliehen, wenn wir solch' grosses Heil vernachlässigten? eines, welches anfänglich durch den Herrn geredet ward, und von denen, die (es) hörten, für uns befestigt worden ist, 4. indem Gott mit Zeugnis gab [3]) durch Zeichen und Wunder und allerlei Kräfte und Zuteilungen des heiligen Geistes nach Seinem Gefallen?

II, 1. Weil der Sohn den Engeln gegenüber so erhaben ist, wir

---

[1]) Die Wortstellung ist (nach ℵABDE) *προσεχ. ἡμᾶς*, nicht umgekehrt (KLP Rec.).

[2]) *παραρυῶμεν* ist die Schreibweise in ℵAB*D*; erst B³DᶜE und später Cod. (Rec.) haben *παραῤῥυῶμεν*.

[3]) B* hat nur das einfache Compositum *συμμαρτυροῦντος*, welches sich als Versehen aus dem zu lesenden Decompos. *συνεπιμαρτυροῦντος* leicht erklärt.

aber schon an den durch diese vermittelten alttestamentlichen Offenbarung festhalten zu sollen glauben; darum (*διὰ τοῦτο*) müssen wir umsomehr [1]) uns durch das Evangelium unsere Lebensrichtung bestimmen lassen. Diese Steigerung in der Ermahnung ist einerseits die Folge der größeren Würde des Neuen Bundes, anderseits aber ruht sie auch auf der Voraussetzung, daß die Empfänger des Briefes treue Glieder des Alten Bundes waren. Das Bild, an welches die Ermahnung selbst sich anschließt, ist von einem Flusse oder Fahrzeuge genommen, das einem Ziele zuströmt oder -steuert. Dementsprechend heißt es zuerst *δεῖ . . προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν*: es ist Pflicht, daß wir „auf das Gehörte“, womit der ganze Inhalt der neutestamentlichen Offenbarungen bezeichnet wird, Schiffern vergleichbar „hinhalten“. Thun wir dieses, dann laufen wir keine Gefahr, an dem rechten Ziele, dem ewigen Heile vorbeizutreiben. Es ist nämlich *παραρυῶμεν* [2]) nicht Conj. praes. act. von *παραρύω*, sondern Conj. aor. II. pass. von *παραρυέω* (resp. *παραῤῥυέω*), und hat auch active Bedeutung: vorbeifahren, vorbeitreiben [3]). Es ergiebt sich aus dem vorhergehenden Gliede, in dem das Evangelium als uns bestimmend genannt ist, daß auch *παραρυῶμεν* auf *τοῖς ἀκουσθεῖσιν* zu beziehen ist [4]). Wir übersehen hierbei auch nicht, daß dieses Wort — „Gehörte“ — noch enthält, daß die Predigt das erste Mittel zur Belehrung im christlichen Glauben ist (Formalprincip der katholischen Kirche).

Indem wir uns als Adressaten des Briefes ehemalige Juden vorstellen, wird es sofort begreiflich, daß es ihnen gegenüber einen besonderen Wert hat, wenn die Argumentation desselben v. 2.

---

[1]) Zu *περισσοτέρως* als paulinischen Lieblingsausdruck vgl. I. Bd, S. 71 Anmkg. 2 (zu I. Thess. 2, 17).

[2]) *παραρυέειν* ist im N. T. hapax legom.

[3]) Vgl. LXX: Prov. 3, 21: *υἱέ, μὴ παραῤῥυῇς* (A: *παραρυῇς*), *τήρησον δὲ ἐμὴν βουλὴν καὶ ἔννοιαν* . und das. 4, 21 bei Symmach.: *μὴ παραῤῥυησάτωσαν ἐξ ὀφθαλμῶν σου* (אַל יָלוּזוּ מֵעֵינֶיךָ). —

Die Vulgata bringt in ihrer Übersetzung: ne forte pereffluamus das Bild von ausgegossenem und nach allen Richtungen aus einander fließendem Wasser zum Ausdruck.

[4]) Bleek, de Wette, Delitzsch, Lünemann u. a. beziehen unzutreffend *παραρ* . auf *σωτηρία*.

fortfährt, die Geltung der durch Engel vermittelten Offenbarung [1]) hervorzuheben (*ὁ γὰρ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος*) und darauf hinzuweisen, wie jede „Übertretung" (*πᾶσα παράβασις* [2])) und „Überhörung" (*καὶ παρακοή* [3])) — nicht gilt es hier eine Unterschiedlichkeit dieser beiden Begriffe, sondern nur eine Ausführung des Gedankens, daß keine Gesetzesverletzung ungeahndet blieb — eine gerechte Strafe nach sich zog (*ἔλαβεν ἔνδικον* [4]) *μισθαποδοσίαν* [5])). Wir werden an Israels Geschichte, die darüber berichtet, erinnert [6]).

v. 3. In eine rhetorische Frage gekleidet, veranlaßt der Verfasser den Leser, nun die sich notwendig ergebende Folgerung aus dem Vordersatze (v. 2) dahin selbst zu ziehen, daß es umso weniger ein Entkommen von der Strafe geben kann (*πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα* [7])), wenn wir das uns zugewandte Heil, dessen Größe durch das dem *ἀμελήσαντες* nachdrucksvoll vorausgestellte *τηλικαύτης* [8]) hervorgehoben wird, geringschätzend vernachlässigen [9]). Es kann aber hier *σωτηρία* unmöglich nur vom Himmel verstanden [10]), sondern muß dem Zusammenhange gemäß in dem Sinne des paulinischen „Evangelium", das Wahrheit und Gnade ist, gedeutet werden. Um die Größe der Strafbarkeit der Vernachlässigung solchen „Heiles" zu zeigen, knüpft der Apostel mit *ἥτις* (scil. *σωτηρία*) wieder an und führt jene Momente vor, die eine Unentschuldbarkeit und gesteigerte Verantwortlichkeit der *ἀμελήσαντες* darthun. Dabei ergiebt sich zugleich — wenn auch nicht an erster Stelle bezweckt — eine Gegenüberstellung der Vermittlung

---

[1]) Vgl. oben zu v. 4 und Gal. 3, 19.

[2]) Vgl. zu *παράβασις*: Gal. 3, 19; Röm. 2, 23; 4, 15; 5, 14; I. Tim. 2, 14.

[3]) Vgl. zu *παρακοή*: Röm. 5, 19; II. Kor. 10, 6.

[4]) Zu *ἔνδικος* vgl. Röm. 3, 8; sonst im N. T. nicht gebraucht.

[5]) *μισθαποδοσία* heißt im allgemeinen „Lohnerteilung" — vgl. unten 10, 35; 11, 26 —, hier bestimmt sie der Zusammenhang als Strafe. Sonst im N. T. nicht gebraucht. Vgl. auch das hap. legom. *μισθαποδότης*: Hebr. 11, 6.

[6]) Vgl. I. Kor. 10, 5 f. und Richt. 2, 11 ff.

[7]) Hierzu ist als Gedanke leicht aus dem Vorhergehenden *τὴν ἔνδικον μισθαποδοσίαν* zu ergänzen, wenn auch nicht verkannt werden soll, daß *ἐκφεύγειν* (vgl. I. Thess. 5, 3) eines Objektes nicht notwendig bedarf.

[8]) Vgl. II. Kor. 1, 10.

[9]) Zu *ἀμελεῖν* vgl. Matth. 22, 5; I. Tim. 4, 14.

[10]) Vgl. oben die Erklärung zu 1, 14.

und Beglaubigung der Offenbarungen im Alten und Neuen Bunde. Während in jenem „durch die Engel“ gesprochen worden war, nahm in diesem die Heilsverkündigung (*λαλεῖσθαι*) ihren Anfang (*ἀρχὴν λαβοῦσα* [1])) „durch den Herrn“, [2]) womit der „Sohn“, Jesus Christus, gemeint ist. An Sein öffentliches Lehren und Wirken werden die Leser hiermit erinnert. Fortgesetzt wird dieses Heilswerk durch die Jünger des Herrn, speciell durch die Apostel. Diese waren in der Umgebung des Herrn, haben Seine Reden gehört und sind alsdann in Seinem Auftrage an uns herangetreten. Der Nachdruck des Gedankens liegt jedoch nicht darauf, daß sie Ohrenzeugen waren, ruht nicht auf *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων*, sondern auf *εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*. Gewiß soll der Umstand, daß die Glaubensboten der Leser des Briefes die Heilsbotschaft selbst gehört haben, als geeignet, sie zu wahren und glaubwürdigen Zeugen derselben zu machen, nicht unbeachtet bleiben; doch vorab soll gesagt sein, daß es denselben in der That auch gelungen war, eine feste Überzeugung zu begründen. So mögen sich denn die Adressaten dessen erinnern und daraus einen Maßstab für ihre Verantwortlichkeit, wenn sie derselben untreu werden, entnehmen. Das ist das eigentliche Ziel des Verfassers bei diesen Worten. In solcher Weise -- das sei hier angefügt — kann auch ein Paulus den Hebräern schreiben, bezw. schreiben lassen. Durchaus fern mußte es ihm hier liegen, an seine eigene Apostelwürde zu erinnern, oder zu betonen, daß er sein Evangelium unmittelbar von Christus erhalten habe, wozu er z. B. den Galatern gegenüber Grund hatte [3]). Dazu kommt noch, daß, weil er selbst gleich zu Anfang daran gehindert worden war, unter den Juden Palästina's das Evangelium zu predigen, er wohl Grund haben mochte, sich auch nicht in die Reihe der *ἀκούσαντες*, die „Zeugen“ des Evangeliums bei den Angerede-

---

[1]) *ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι* ist eine nur hier im N. T. sich findende Wendung.

[2]) Daß *διά* nicht auf *λαλεῖσθαι*, sondern auf *ἀρχὴν λ.* zu beziehen ist, bestätigt die Fortsetzung des Satzes, der auf *ἐβεβαιώθη* und die Bekräftigung seitens Gottes den Nachdruck legt.

[3]) Vgl. Gal. 1, 1. 11 f. 15 f. vgl. außer zu diesen Stellen auch I. Bd., S. 190 f.

ten gewesen waren, zu stellen. Auch ist es uns nicht unbekannt, daß andere Apostel, besonders Jacobus und Petrus, bei denselben in höherem Ansehen standen, als er, der Heidenapostel. Hebt die Erinnerung an diese Glaubensboten einerseits die Größe der Verantwortung mehr hervor, so liegt anderseits darin, daß Paulus sich mit den Hebräern vereint (*ἡμεῖς*) ein Zug jener teilnehmenden und gewinnenden Liebe, die uns besonders ergreifend im Römerbriefe entgegentritt [1]) und die Ermahnung selbst um so herzlicher aber auch eindringlicher zu gestalten vermag. [2])

v. 4. Demselben Ziele dient die folgende Erinnerung an die Zeichen und Wunder, durch die Gott Selbst das Zeugniss Seiner Gesandten begleitet hat (*συνεπιμαρτυροῦντος* [3]) *τοῦ θεοῦ*). Durch bedeutsame und staunenerregende, die Grenzen der natürlichen Ordnung übersteigende Acte unmittelbaren göttlichen Eingreifens (*σημείοις τε καὶ τέρασιν* [4])) sind wir in unserem Glauben gestärkt worden; in den mannigfaltigen Offenbarungen übernatürlicher Kräfte (*ποικίλαις δυνάμεσιν* [5])) — dabei dürften wir am zutreffendsten an die vielfachen Gnaden, die das dem natürlichen Menschen Unmögliche ermöglichen, denken — und in den „Zuteilungen“ seitens des heiligen Geistes, die wir wahrgenommen

---

[1]) Vgl. Röm. 9, 1 ff. und 11, 1.

[2]) Daraus ergiebt sich denn, daß die Worte *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων* mit Unrecht als entscheidendes Moment gegen den paulinischen Ursprung des Briefes — von Euthalius, Cajetan, Luther, Calvin, Hilgenfeld, histor. krit. Einleitung, Leipz. 1875. S. 377 f., Lünemann, Bisp. (S. 13); Weiß, Einleitung, Berlin 1889, S. 325; Holtzmann, Einleitung, Freiburg 1886, S. 330 (1892, S. 296) u. a. — geltend gemacht werden. Zugleich kann aus obiger Erklärung beurteilt werden, wie in mehrfacher Hinsicht unzutreffend Holtzmann l. c. schreibt: „Zu dem persönlichen Bilde des Pls, wie die ersten Briefe es bieten, stimmt es nicht, wenn der Autor ad Hebraeos 2, 3 sich in die Reihe derer stellt, welche nur (?) durch Vermittelung der unmittelbaren Jünger (*ὑπὸ τ. ἀκ.*) an das christliche Urdatum heranreichen.“

[3]) *συνεπιμαρτυρεῖν* ist hapax legom.; *ἐπιμαρτυρεῖν* ist das Zeugnis der Ohrenzeugen und *συνεπιμ* .. das Gottes, welches jenes mitbegleitet. Vgl. Joh. 15, 26. 27: „der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, wird zeugen von mir, und ihr werdet zeugen, weil ihr bei mir seid von Anfang an“.

[4]) Vgl. II. Thess. 2, 9 (I. Bd., S. 167); Röm. 15, 19 (III. Bd., S. 408, Anmkg. 1).

[5]) Vgl. hierzu Gal. 3, 5 (I. Bd., S. 271 u. Anmkg. 4).

haben — darunter aber die Geistesgaben oder Charismen zu verstehen, würde die passende Ergänzung zu den vorhergenannten und durch *καί* in enger Verbindung stehenden *δυνάμεις* ergeben —, fanden wir weitere Stützen für unsere Heilsüberzeugung (*ἐβεβαιώθη*): wie also könnten wir es verantworten und der Strafe entgehen, wenn wir nun ihr untreu werden wollten? Äußere oder in die Ordnung der Natur eingreifende und innere oder der Ordnung der Gnade angehörende Großthaten Gottes haben das Zeugnis unserer Glaubensboten bekräftigt. Dieser einteilende Gesichtspunkt erklärt die Zusammenstellung von *σημείοις τε καὶ τέρασιν* einerseits und *π. δυνάμεσιν καὶ π. ἁ. μερισμοῖς* [1]) anderseits [2]). Die Benennung der Charismen mit „Zuteilung vom heiligen Geiste“ ist für das Unverdientsein derselben bezeichnend; ein Gedanke, welcher in den Worten *κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν* [3]) noch eine ausdrückliche Ausführung erhält. Gottes Wille allein ist der Grund für die verschiedene Zuteilung Seiner Charismen [4]).

Kap. II, 5—18: **Jesus — das Haupt Seines Reiches.**

5. Denn nicht Engeln unterstellte Er die künftige Welt, von der wir sprechen; 6. wohl aber bezeugte irgendwo jemand mit den Worten: „was [5]*) ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, oder des Menschen Sohn, daß du auf ihn schauest? 7. Du hast ihn erniedrigt auf ein wenig den Engeln gegenüber, mit Herrlichkeit*

---

[1]) *μερισμός* ist nur noch unten 4, 12 und da in anderem Sinne gebraucht.

[2]) Die Aneinanderreihung läßt es als unzutreffend erscheinen, in *δυνάμεσιν καὶ π. ἁ. μερισμοῖς* die Quelle der Zeichen und Wunder (Weiß) genannt zu sehen.

[3]) *θέλησις* = Entschluß, Beschluß, ist hapax legom. im N. T. Vgl. sonst II. Chron. 15, 15; Prov. 8, 35; Ezech. 18, 23; Sap. 16, 25; II. Makk. 12, 16; III. Makk. 2, 26.

[4]) Vgl. I. Kor. 12, 4 ff., wo Paulus eine Ausführung der *διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων* bietet und dann schließt: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.*

[5]) Mit ℵABC$^{corr.}$ etc. Vulg., syr., arm. u. aeth. Verss. ist *τί* zu lesen; das *τίς* in C* erklärt sich leicht als eine dem folgenden *ἄνθρωπος* angepaßte Änderung. Bei den LXX liest A *τίς*.

und Ehre hast Du ihn gekrönt, [und ihn gestellt über die Werke Deiner Hände] [1]*), 8. Alles hast Du unter seine Füße geordnet.“ Denn* [2]*) in dem [ihm]* [3]*) „Unterworfen haben des Alls“ ließ Er ihm nichts als ununterworfen zurück. Nun aber sehen wir noch nicht, daß ihm das All unterworfen; 9. aber Jesus, den „auf ein wenig den Engeln gegenüber Erniedrigten“, sehen wir um des Erleidens des Todes willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, auf daß er durch Gottes Gnade* [4]*) für jeden den Tod koste. 10. Denn es geziemte Ihm, um Dessentwillen alles und durch Den alles, daß Er, der viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urheber ihres Heiles durch Leiden vollendete. 11. (Sind) doch, der da heiligt und die geheiligt werden, insgesammt aus Einem, um welcher Ursache willen er sich nicht schämt, sie „Brüder“ zu nennen, 12. indem er spricht: „verkünden will ich Deinen Namen meinen Brüdern, in Mitte der Gemeinde will ich Dich preisen“. 13. Und wiederum: „ich werde auf Ihn vertrauen“. Und abermals: „Siehe, ich und die Kinder, welche mir Gott gegeben hat“. 14. Da nun „die Kinder“ Blutes und Fleisches* [5]*) teilhaft geworden sind, so nahm er auch Selbst dementsprechend daran Teil, damit er durch den Tod ohnmächtig mache den, der die Gewalt des Todes hat, d. i. den Teufel, 15. und alle diejenigen erlöse, welche durch Todesfurcht während des ganzen Lebens in Knecht-*

---

[1]) Die Ergänzung *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* bieten ℵACD*E*MP Vulg., kopt., arm. u. aeth. Verss. [W. H.]; sie fehlt BKL und läßt sich auch leichter als späterer Zusatz — zumal im Hinblick auf die LXX, welche wie der masor. Text die betreffenden Worte haben — denn als weggelassen erklären.

[2]) Mit ℵBDEM ist *ἐν τῷ γάρ* und nicht *ἐν γὰρ τῷ* (ACKLP, Rec.) zu lesen.

[3]) B fehlt *αὐτῷ*.

[4]) Fast alle Codd. u. Verss. und viele Väter (Ti. WH.) bieten die Lesart *χάριτι θεοῦ*; M, Theod. v. Mops., Theodoret, Anastasius, Ambros., Fulgentius u. Vigilius lesen *χωρὶς θεοῦ*. (Treg. am Rande.) B. Weiß entscheidet sich für diese Lesart und findet den Grund ihres Zurückgedrängtwerdens in dem Mißbrauche, den die Nestorianer von letzterer Lesart machten. Vgl. dagegen Westcott p. 60 s.

[5]) ℵBCDEMP bieten die Wortfolge *αἵματος καὶ σαρκός*; Rec. mit KL die gewöhnliche Folge: *σαρ. καὶ αἵμ.*; erstere ist hier die ursprünglichere.

schaft [1]*) gefangen gehalten waren. 16. Denn fürwahr, nirgends nimmt er sich der Engel an, aber des Samens Abrahams nimmt er sich an. 17. Deshalb mußte er in allem den Brüdern gleichgestaltet werden, damit er ein barmherziger und treuer Hoherpriester würde in den Angelegenheiten bei Gott, um zu sühnen des Volkes Sünden; 18. denn in dem, was er selbst versucht gelitten hat, kann er denen, die versucht werden, helfen.*

An die Darlegung der Erhabenheit Christi, des neutestamentlichen Mittlers, über die Engel war die Ermahnung zu gesteigertem treuem Festhalten an dem in so vielfacher Weise bezeugten und bekräftigten Evangelium angefügt und mit dem Hinweise auf eine dem entsprechende größere einstige Rechenschaft begründet worden. Aus der wunderbaren Geschichte der Kirche ist zu lernen, wie furchtbar die Verantwortlichkeit für den ist, der sich in sorgloser Weise von ihr trennt. Wessen Reich oder Heilsanstalt sie ist, Der wird dadurch mit preisgegeben und zurückgesetzt. Darum erhalten denn sowohl die Ermahnung *δεῖ περισσοτέρως προσέχειν* als deren Motivierung *πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα* und auch die Hervorhebung der Größe des neutestamentlichen Heiles (*τηλικαύτης . . . σωτηρίας ἥτις κτλ.*) eine Begründung, wenn der Urheber dieses oder der Herr des Neuen Bundes d. i. der Heilsanstalt, welcher Gegenstand der apostolischen Predigt ist, genannt wird. In diesem Sinne (*γάρ*) fährt der Verfasser nun fort, die Aufmerksamkeit seiner Leser abermals auf den erhabenen Herrn der Kirche hinzuleiten und so die vorausgegangene Paränese aufs neue zu begründen [2]).

Das neutestamentliche Reich, welches im Hinblicke auf sein **v. 5.** Wesen und Ziel zuvor *σωτηρία* genannt worden war, erhält jetzt mit Rücksicht auf seine Ausdehnung die Bezeichnung *οἰκουμένη* und wird durch die alttestamentliche nähere Bestimmung *ἡ μέλλουσα* zur vorchristlichen Welt in Gegensatz gestellt. Daß dem Verfasser dieser Ausdruck gewissermaßen terminus technicus ist,

---

[1]) ℵD*E* etc. lesen *δουλίας* (Ti.); ABCD^{b} etc. (Ln, WH.) dagegen *δουλείας*.

[2]) Zu verschiedenen anderen Auffassungen des Zusammenhanges vgl. B. Weiß, S. 65 f. Anmkg.

und daß er darum seine damit vertrauten ¡Leser [1]) nicht etwa auf ein nur der Zukunft erst angehörendes Reich verweisen will, geht aus *ὑπέταξεν* hervor, welches ein schon geschehenes Unterordnen besagt [2]). Um so mehr aber mag er diese Ausdrucksweise beibehalten, als ja das Reich des Messias, wenn es auch bereits gekommen, doch insofern, als es thatsächlich den ganzen Erdkreis beherrscht, noch der Zukunft angehört [3]), wie wir ja auch in solchem Sinne beten: „zukomme uns Dein Reich!“ Da dasselbe von den Gesandten Christi fort und fort verkündet wird, heißt es: *περὶ ἧς λαλοῦμεν*. Über dieses Reich, das in der Gegenwart besteht und sich bis zum Ende der Zeiten ausbreitet [4]) und dereinst ganz in die triumphierende Kirche übergeht, sind nicht die Engel (*οὐ γὰρ ἀγγέλοις*) gesetzt worden. Dabei legt sich allerdings durch die Weise der Darstellung, welche die Engel ausschließt, der Gedanke nahe, ob ein anderes Reich, speciell das als Gegensatz zu jenem sich ergebende alttestamentliche Reich, direct und zunächst den Engeln unterworfen gewesen sei [5]). Wenn diese Folgerung auch keine notwendige ist, so darf doch auch nicht verkannt werden, daß sie sich an die Lehre von der Mittleraufgabe der Engel im Alten Bunde anschließt. Es legt aber diese negative Bestimmung von selbst die Frage vor: wem ist dann das neue Reich, die *οἰκουμένη ἡ μέλλουσα*, unterworfen worden? „Dem Sohne“ und darum dem Erben und Herrn! das ist die Antwort, welche durch die vorhergehende Darstellung gegeben würde. Dieselbe wird aber nicht

---

[1]) Vgl. die Bezeichnung des Messiasreiches als עוֹלָם הַבָּא im Gegensatze zum A. T. als עוֹלָם הַזֶּה.

Vgl. auch oben zu v. 14 (S. 61) und Röm. 12, 2.

[2]) Vom neutestamentlichen Standpunkte aus wird *ὑπέταξεν* gedeutet von Theodoret, Oekum., Cajet., Estius, Corn. a Lap., Ad. Maier u. a.; Chrys., Theophyl., Calmet, Bleek, Delitzsch, Bisp. u. a. dagegen fassen es als vom alttestam. oder alt- und neutestam. Standpunkte aus gesprochen.

[3]) Vgl. unten die Erklärung zu den Worten (v. 8b): *νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα τεταγμένα.*

[4]) Vgl. I. Kor. 15, 24—28 insofern, als der volle Besitz des Reiches seitens des Sohnes zur Zeit der zweiten Wiederkunft vorausgesetzt wird.

[5]) Vgl. Vulg. Dan. 12, 1; 10, 13. 20, 21; Tob. 12, 15.

direct ausgesprochen, sondern in weitere alttestamentliche Schriftstellen gekleidet. Darum muß denn die Auslegung derselben als Ziel im Auge halten, daß in den angezogenen Worten auch die Unterstellung der „künftigen Welt“ unter den Sohn als ihren Herrn enthalten ist, woran sich von selbst die praktische Folgerung schliesst: wie könnten wir also eine Untreue verantworten!

Ohne den von Gott gesetzten Herrn zu nennen, fährt somit v. 6.
das Schreiben fort: *διεμαρτύρετο δέ πού τις λέγων* [1]) und entlehnt ein längeres Citat aus Ps. 8, 5—7. Das Lied, dem diese Stelle entnommen, ist der Ausfluß der Bewunderung über die Größe Gottes. In einer zur Betrachtung stimmenden stillen Nacht schaut der Sänger zum gestirnten Himmel empor, sieht dessen endlose Pracht und vernimmt, was derselbe von der Herrlichkeit des Schöpfers verkündet. Und so unwiderstehlich dringt diese Rede in jedes unverdorbene Herz, daß auch „Kinder und Säuglinge“ den Herrn lobpreisen und dadurch alle Gottesleugner widerlegen und verstummen machen. Wenn sich aber von der überwältigenden Größe der Schöpfung der Blick auf den Menschen richtet: -- wie armselig erscheint dieser! „Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkest, — und der Sohn des Menschen, daß Du ihn beachtest?“ [2]) Und doch soll er vorab seinen Schöpfer und Herrn groß machen. Gerade darin offenbart sich ja Gottes unendliche Erhabenheit erst recht, daß Er diesem schwachen und geringen Menschen eine so hohe Stellung gegeben und ihn zum Herrscher über die übrigen Geschöpfe gesetzt vv. 7. 8a.
hat. Die Darstellung dessen, was ihm Gott Großes gethan, beginnt der Psalmist mit den Worten: „Du hast ihn erniedrigt ein wenig den Engeln gegenüber“. [3]) Dieser Zusammenhang und besonders die weitere Entwicklung mag allerdings

---

[1]) Mit Chrys., Theophyl., Oekum, Primas., Corn. a Lap. u. a. ist diese Form der Berufung als eine Citationsweise, die mit der Stelle vertrauten Lesern gegenüber üblich war, anzusehen. Vgl. hierzu Ad. Maier, S. 73.

[2]) Zu A vgl. die textkrit. Note; sonst ist in genauer Übereinstimmung mit den LXX citiert.

[3]) Diese Stelle ist wieder in Übereinstimmung mit den LXX gegeben. Nach dem masoret. Texte: „Du hast ihn entbehren lassen ein wenig von den Göttern (מֵאֱלֹהִים).“

als nächsten Gedanken leicht den aufkommen lassen, *βραχύ τι* (מְעַט) graduell zu fassen und an eine Beschreibung der über alle sichtbaren Dinge erhabenen und den Engeln nahe gerückten Stellung des Menschen zu denken. Ob aber nicht auch schon den betrachtenden Israeliten die Unbestimmtheit, die in solcher Deutung enthalten, unbefriedigt gelassen und zu neuen Fragen angeregt, und angeleitet oder doch vorbereitet hat, jene Worte in dem an sich schon ebenfalls möglichen temporären Sinne zu nehmen? Und wenn — dann freilich mag er in staunender Verwunderung seinen Blick auf die Zukunft richten, die ihn hinter den Engeln nicht mehr zurückstehen lassen wird. Erwarten aber wird er solche Größe von der messianischen Zeit. Von dem übernatürlich erleuchteten Seher selbst werden wir jedoch gewiß annehmen, daß er den „Menschen“ in der erhabensten Größe geschaut hat und von da zurückblickend auf eine vergangene Zeit sagt: *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους.* Und wenn er nun fortfährt: „mit Herrlichkeit und Ehre hast Du ihn gekrönt und gestellt über Deiner Hände Werk, alles hast Du unter seine Füße geordnet“ [1]), so mag wieder der Israelit wohl an das Wort des Herrn [2]): „laßt uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Thiere und über die ganze Erde“, erinnert werden; aber er muß sich auch sagen, daß diese Herrschaft, die dem ersten Menschen im Paradiese gegeben worden war, durch den Sündenfall eine Störung erfahren hatte [3]). Wenn aber dennoch der königliche Sänger also des Menschen Größe feiert, so kann wieder unmöglich sein Blick bei diesem, der sich im Zustande der gefallenen Natur befindet, stehen geblieben sein; er muß ihn vielmehr in jener übernatürlichen Vollkommenheit, mit der die geschilderte Herrlich-

---

[1]) Der Brief citiert — vgl. die textkrit. Note — in genauer Übereinstimmung mit den LXX.

[2]) Gen. 1, 26.

[3]) Richtig führt Estius (gegen Calvin) aus: Nec est, quod quis cavilletur, hominem eo dominio per peccatum excidisse . . . Non enim dominium illud ablatum fuit homini, posteaquam peccavit, sed quoad usum et exercitium ex peccati merito vehementer diminutum id, quod experientia satis docet.

keit voll und ganz verbunden ist, geschaut haben. Aber auch die Erlösten auf dieser Erde finden wir noch nicht in dem vollen Besitze der beschriebenen Herrschaft über alle Creatur. Soll darum das Wort des erleuchteten Sehers dennoch voll und ganz Wahrheit sein, so muß es von dem Menschen gelten, der über alles gesetzt ist. Darum schaut und beschreibt der Psalmist direct den Messias, und es gebraucht mit Recht Paulus dieses Lied als direct messianisch[1]). Doch verlassen wir damit nicht gänzlich den alttestamentlichen Gesichtskreis und auch den Ausgangspunkt, der dem Menschen galt? Durchaus nicht, sobald wir nur eine echt biblische Idee noch in Betracht ziehen. Christus, der Herrscher-Mensch, lebt, wirkt und herrscht auch in den Gerechten, denen Gott die durch die Sünde verlorene Würde wiedergeschenkt hat. In und mit dem Messias schaut David auch das ganze durch die übernatürliche Gnade hocherhobene und nicht mehr erniedrigte Menschengeschlecht. Und er erblickt dasselbe in seiner vollen Teilnahme an seines Erlösers Herrlichkeit, sieht es darum auch nicht mehr in einem sterblichen, sondern in dem verklärten Leibe. Indem wir unter diesem Gesichtspunkte nur *βραχύ τι* temporär fassen[2]), gedenken wir bei der Menschheit des vorübergegangenen Zustandes der gefallenen Natur, bei Christus der Zeit, da Sein Leib leidensfähig und sterblich war. Damit bewegt sich denn die Beweisführung auch in dem durch den Zusammenhang gegebenen Ideenkreise, der jedes Untergeordnetsein des neutestamentlichen Mittlers unter die dienenden Engel — Kap. 1 — ausschließt. Das Dienen der Engel als „Schutzengel“ findet seine letzte Begründung in dem innigen Verhältnisse, in dem die erlöste Menschheit zu Christus dem Herrn steht.

So heißt es also von dem persönlichen und dem mystischen Christus: *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν*. Es fand des Mensch gewordenen Sohnes Krönung statt in der Teilnahme Seiner erniedrigten heiligsten Menschheit an der „Herrlichkeit“ des Vaters mit und seit der Auferstehung von den

---

[1]) Vgl. auch I. Kor. 15, 26 ff. und Ephes. 1, 22.
[2]) Vgl. Isai. 57, 17; Luk. 22, 58; Act. 5, 34.

Toten und in der damit verbundenen allgemeinen und bleibenden Anerkennung dieser Größe, d. i. in der „Ehre“, die — weil sie von Gott — vor Gott gilt. Doch damit ist sie nicht abgeschlossen; vielmehr ist die einstige volle Teilnahme der Erlösten an der Verklärung des mit ihnen in einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft stehenden Hauptes Christus [1]) die fortgesetzte Verherrlichung und Ehrung Dieses selbst. Die übernatürliche Vereinigung mit dem Herrn des Neuen Bundes macht Dessen Reich — die *οἰκουμένη ἡ μέλλουσα* — aus, und unter diesem Gesichtspunkte schließt sich unser Citat an v. 5, an die Anregung der Frage, wem Gott die „künftige Welt“ untergeordnet hat, an, und wird uns das *δέ* (nach *διεμαρτύρετο*) begreiflich. Doch dieser Gedanke von der Herrschaft Jesu Christi erhält seine ausdrückliche Ausführung noch in den Worten: *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*. Was in den Wundern des Herrn an der Creatur, indem Er Sich als deren Herr offenbart, seinen symbolischen Ausdruck erhält, das wird in der vollen Erlösung des Menschen und der durch ihn vermittelten Teilnahme der Natur daran [2]) zur Wahrheit. Und wenn wir z. B. von den Martyrern lesen, daß diesen öfters die wilden Tiere oder die Elemente kein Leid zufügten, so ist das nichts anderes, als ein Zeichen dafür, daß der Messias die durch die Sünde gestörte Herrschaft des Menschen über die Natur wieder hergestellt hat.

Mit besonderem Nachdrucke aber hebt der Verfasser das Wort „alles“ hervor, indem er die daraus sich ergebende Folgerung ausspricht, daß nichts ununterworfen geblieben sein kann (*οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον*). Dadurch aber ist ihm Anlaß gegeben, sich der Thatsache, daß — wie es die Erfahrung

---

[1]) Vgl. die Darlegungen zu Röm. 6, 3 ff.; III. Bd., S. 193 ff.

[2]) Vgl. die Ausführungen zu Röm. 8, 19 ff.; III. Bd., S. 256 ff. Chrysost. i. h. l.: *οὐχὶ τῶν πιστῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς οἰκουμένης ἁπάσης.* Theodoret: *Πάντα γὰρ ὅσα κτίστην ἔχει τὴν φύσιν, ταύτης ἐδεῖτο τῆς θεραπείας . . . ἡ θεία φύσις ἀνενδεής, τἄλλα δὲ πάντα τοῦ τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐδεῖτο φαρμάκου* . . . Der Mensch gewordene Gott aber überwindet in Seiner Auferstehung und Unverweslichkeit den Tod und verheißt uns die Auferstehung, mit der die Unverweslichkeit verknüpft ist; *τῆς δὲ ἀφθαρσίας μεθέξει καὶ τὰ ὁρώμενα. Τοῦτο γὰρ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἔφη.* (8, 19) *Ὅτι καὶ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς κτλ.*

lehrt — der Herrschaft des Menschen,[1]) von dem im Voraus- vv. 8b-9.
gehenden — in der citierten Psalmstelle — die Rede war, noch nicht alles unterworfen ist, zuzuwenden: *νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα.* Das an die Spitze gestellte *νῦν* läßt erkennen, daß die Gedankenentwicklung von der göttlichen Anordnung überhaupt auf den gegenwärtigen Stand ihrer Ausführung[2]), die eben zur Zeit noch (*οὔπω*) hinter jener zurückbleibt, übergeht (*δέ*).[3]) Der Zeitpunkt, wann die volle Unterwerfung des All's unter die Herrschaft „des Menschen" vor aller Augen offen liegen und jeder Widerspruch und jede Auflehnung zu nichte werden wird, ist der der letzten Wiederkunft des Herrn. Wir beachten nun vorab, daß bisher Paulus mit dem Psalmisten auf den persönlichen und den mystischen Christus schaut; nun geht er dazu über (*δέ* wieder metabatisch), unseren Blick nur auf die Person Jesu zu lenken *βλέπομεν*); eine Wendung, die in der ersten Nennung des Namens *Ἰησοῦς* ihren Ausdruck und in der folgenden Bezugnahme auf das Leiden Jesu ihre weitere, die Richtigkeit dieser Auffassung bekräftigende Ausführung erhält. Diesen Jesus, den wir für die kurze Zeit Seines Lebens im leidensfähigen und sterblichen Leibe unter die Engel erniedrigt sehen (*τὸν . . βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον*) sehen wir — in dem bereits dargelegten Sinne[4]) — „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt", und dieses „um des Leidens und Todes willen" (*διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου*)[5]). Daß Jesu Leiden und Tod Seine Erhöhung zur Folge hatte, ist der Gedanke, der hier zum Aus-

---

[1]) Weil es zu selbstverständlich, daß dem Menschen noch nicht alles unterworfen ist, so kann auch aus dem Umstande, daß es ausdrücklich heißt: *νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ κτλ.* gefolgert werden, daß *αὐτῷ* auf den Messias sich bezieht, und der Verfasser den Psalm als direct messianisch gebraucht.

[2]) Vgl. oben zu v. 5 die Erklärung der Worte *τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν.*

[3]) Damit ist die Annahme mancher Erklärer (Estius, Bleek, Tholuck, de Wette, Bisp., Zill u. a.), es mache sich der Verfasser selbst eine Einrede, überflüssig.

[4]) Vgl. oben S. 73 f.

[5]) Die Wortstellung schließt eine Beziehung von *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* zu *ἠλαττωμένον* (Origen., Ang.) aus, und nötigt zur Verbindung mit *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον.* Sachlich vgl. hierzu Luk. 24, 26; Phil. 2, 9. 10.

drucke kommen soll. Die Absicht aber, die bei diesem Wege zur Verherrlichung Jesu verfolgt ward (ὅπως [1])). war die, daß Er stellvertretend für alle Menschen [2]) (ὑπὲρ [3]) παντός) den Tod kosten sollte (γεύσηται θανάτου [4])). Solcher Ratschluß oder Anordnung ist auf Gottes Gnade zurückzuführen, weshalb die Worte χάριτι θεοῦ hinzugefügt sind. Sie sind aber durch den Gedanken an die unendliche Barmherzigheit Gottes, der in solcher Weise uns erlöst hat [5]), zumal bei einem Verkünder der Gnade, wie es der hl. Paulus ist, zu nahe gelegt, als daß sie uns im Zusammenhange befremdend oder störend erscheinen könnten [6]).

Innerhalb der mit vv. 8 und 9 angeregten Ideenkreise könnte man eine mehrfache Fortentwicklung sich vorstellig machen. Daraus, daß Jesus, der gekrönt worden, in Seinen Gliedern fortlebt, könnte die Bürgschaft der einstigen Verherrlichung dieser und damit die Krönung auch des mystischen Christus gefolgert werden. Es würde dann die Ausführung den Worten ὑποτάξαι [αὐτῷ] τὰ πάντα gelten. Es ist aber auch der Gedanke des stellvertretenden Todesleidens Jesu zum Ausdruck gebracht worden, der sich nun dahin fortführen ließe, daß der Tod für die Erlösten nicht mehr den Charakter einer Anerkennung der Herrschaft von Sünde und Tod hat, sondern in der Gleichförmigkeit mit dem Haupte Christus von jenen erduldet wird. Damit würde ebenfalls einer Darstellung der Herrlichkeit und Ehre Christi in Seinem geheimnisvollen Leibe gedient sein Allein

---

[1]) ὅπως bezeichnet — im Unterschiede von ἵνα — die Absicht, derentwillen etwas geschieht. Vgl. Kühner, Gram. (2. Aufl.) § 553, Anm. 1.

[2]) παντός ist hier masculin. - was dem Zusammenhange, speciell v. 10 ff., entsprechender ist — und nicht neutral (Bisp.) zu nehmen. Vulg. liest: ut gratia Dei pro omnibus (scil. hominibus) gustaret mortem.

[3]) Zu ὑπέρ als die Stellvertretung bezeichnend vgl. I. Thess. 5, 10; Gal. [1, 4]; 2, 20; 3, 13; Röm. 5, 6; 8, 32 u. a.

[4]) Zum Ausdruck γεύεσθαι θανάτου vgl. Matth. 16, 28; Luk. 9, 27; Joh. 8, 52.

[5]) Sachlich vergleiche zu χάριτι θεοῦ: Joh. 3, 16; Gal. 2, 20 f.; Röm. 5, 6 ff. u. a.

[6]) Zu den Erklärungen, die der Lesart χωρὶς θεοῦ folgen, vgl. bes. B Weiß, der sie annimmt, und die Bemerkungen dagegen bereits bei Estius und Ad. Maier.

nach keiner dieser Richtungen verfolgt der Brief die angeregten Gedanken. Obschon nämlich die Darstellung schließlich der Größe der Allein-Herrschaft Christi, um diese mit der Stellung der Engel in Vergleich bringen zu lassen [1]), gilt, so beherrscht doch zunächst der Gedanke, daß *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* Jesus gekrönt worden ist, die folgende Entwicklung. Daß demselben aber eine besondere Aufmerksamkeit und weitere Ausführung gewidmet wird, dürfte um so begreiflicher sein, als ja gerade die Empfänger dieses Briefes dem Volke angehörten, welchem die Selbsterniedrigung, das Leiden und Sterben des Messias ein Stein des Anstoßes waren [2]). Warum — so mochte leicht entgegen gehalten werden — nahm Derselbe nicht eine höhere und noch vollkommenere Natur, wie etwa die der Engel ist, an? Ein leidender Erlöser war den Juden ein Ärgernis; daß Er aber dazu auch für die Adressaten wieder gemacht werden konnte, bestand Gefahr. Darin mag wohl die Veranlassung liegen für die folgende Gedankenrichtung, in welcher vom Apostel die Angemessenheit der Verherrlichung Jesu durch Leiden gezeigt, oder die Frage nach dem Grunde (*γάρ*), warum Gott Seinen Sohn „ein wenig unter die Engel erniedrigt“ und durch das Todesleiden zur Herrlichkeit geführt hat (*ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ κτλ.*), beantwortet wird. v. 10.

Als angemessen [3]) für Gott — nicht als Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) — wird die Vollendung Jesu durch Leiden bezeichnet. Weil sich nämlich dieser Satz als Begründung an den unmittelbar vorausgehenden anschließt, so ergiebt sich, daß *αὐτῷ* auf *θεοῦ* und nicht auf Christus [4]) zu beziehen ist. Wohl war Gott frei im Ratschlusse der Erlösung wie in der Weise seiner Ausführung, aber Congruenzgründe lassen sich dafür finden, daß die getroffene thatsächliche Ordnung die entsprechende ist „für

---

[1]) Es ist eine beliebte Auffassung, es habe Paulus das Wort *πάντα* betont, um die Folgerung daraus ableiten zu lassen, daß auch für die Engel keine Herrschaft mehr übrig bleibe. Vgl. Ebrard, Lünemann, Bisp., Zill u. a.

[2]) Vgl. I. Kor. 1, 23; Luk. 2, 34.

[3]) Zum unpersönlichen *πρέπει* vgl. Matth. 3, 15; Tit. 2, 1.

[4]) So thun es Primas., Erasm., Ebrard u. a.

Ihn", der das Endziel (*δι' ὃν τὰ πάντα*)[1]) und der Urgrund von allem ist (*καὶ δι' οὗ τὰ πάντα*). Warum aber — dieser Frage dürfen wir uns nicht entziehen — fügt der Verfasser diesen Zusatz an? Weil Gott die Welt erschaffen und ihr Sich Selbst als Ziel gegeben, darum liebt Er, was Er gemacht - nihil eorum odisti, quae fecisti —, und wählte, nachdem durch die Sünde die Abwendung von Ihm erfolgt war, den Weg der Erlösung, um nun auf diesem Seinen Endzweck mit der Schöpfung zu erreichen. Wir sehen also darin, daß Gott als Ursache und Ziel aller Creatur, die jetzt heilsbedürftig ist, genannt wird, eine Andeutung dahin, daß um dieses Verhältnisses willen ein gnädiges Erbarmen angemessen oder „geziemend" erscheint [2]). Doch nicht die Thatsache der Erlösung der Menschen, die allerdings Voraussetzung für die Worte *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα* ist, macht das eigentliche Ziel dieser Entwickelung aus, sondern, daß es Gott „ziemte", Jesus durch Leiden in Seine Herrlichkeit eingehen zu lassen, bildet den Schwerpunkt des Gedankens — dem Zusammenhange mit v. 9 entsprechend — auch in v. 10. Es kann nämlich *ἀγαγόντα* sowohl um des Artikels *τὸν* vor *ἀρχηγόν* willen als auch der sonst entstehenden Tautologie und des activen Infinitiv's *τελειῶσαι* [3]) halber nicht als Participium zu *ἀρχηγόν* bezogen werden, so daß der Sinn wäre: „es ziemte ihm, dem viele Söhne zur Herrlichkeit führenden Urheber ihres Heiles, durch Leiden zu vollenden". [4]) Auch kann es nicht beirren, daß nicht der Dativ, sondern der Accusativ beim Participium gewählt worden ist, da solche Vernachlässigung der At-

---

[1]) Vgl. Röm. 11, 36: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*; I. Kor. 8, 6 (*εἰς αὐτόν*).

[2]) Vgl. hierzu auch die Entwicklung zu Röm. 8, 19 ff. (III. Bd., S. 256 ff.); ferner den anderen Gesichtspunkt bei Thom. Aqu., S. theol. III. qu. 1 a. 1 c.: Ipsa autem natura Dei est bonitas (Parm. „essentia bonitatis") . . . Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet . . . Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet; quod quidem maxime fit per hoc „naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne", sicut dicit Augustinus (de Trin. XIII, 17.).

[3]) Eine Beziehung auf Christus müßte einen Inf. passiv. zur Folge haben.

[4]) In diesem Falle müßte man erwarten: *τὸν πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα ἀρχηγόν κτλ.* Vgl. Buttmann, S. 262.

traction durch den folgenden Infinitiv *τελειῶσαι* veranlaßt und auch sonst nicht ohne Analogien ist [1]). Somit müssen wir also *ἀγαγόντα* auf Gott beziehen [2]) und — da gar nichts Näheres über *πολλοὺς υἱούς* bestimmt ist — an die Sohnesschaft von Menschen Gott gegenüber denken.

Doch ehe wir zur weiteren Ausbeutung des Gedankens selbst fortschreiten können, müssen wir zuvor noch eine sprachliche Frage erledigen. Das Partic. Aor., zumal wenn es vorangestellt wird, pflegt von einer Handlung gebraucht zu werden, die bereits vor dem, was im Verbum finitum ausgesagt ist, stattgefunden hat [3]). Darum wird denn auch von manchen Erklärern bei *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα* an die Heiligen des Alten Bundes gedacht [4]); von anderen aber wird der Aorist im Sinne eines Futurum gedeutet: „der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte". [5]) Gegen diese Auffassung aber bestehen sprachliche, gegen jene sachliche Bedenken; die erstere verläßt die Bedeutung des Aoristes, die letztere mußte mindestens den Ausdruck *εἰς δόξαν* abschwächen [6]), da erst durch die Menschwerdung der Himmel erschlossen ist und Christus ausdrücklich *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* heißt. Und gerade diese letzte Benennung ist es, die den Schlüssel zum rechten Verständnisse bietet. Es bedeutet nämlich *ἀρχηγός*: den Anführer (besonders im Kriege) oder den Obersten [7]), dann den, der als Muster oder Vorbild vorangeht [8]) und endlich auch den „Urheber". [9]) Man nehme welche dieser Bedeutungen immer — doch der Genitiv *σωτηρίας*

---

[1]) Vgl. Luk. 1, 74; Act. 15, 22; 25, 27. Kühner, § 475, 2, 6.

[2]) So seit Chrys., Oekum., Theophyl., die Mehrzahl der Erklärer.

[3]) Vgl. die Vulg.: qui multos filios in gloriam adduxerat.

[4]) Estius: Videtur ergo Paulus hoc velle, quod Deus ante multos filios . . . ad gloriam adduxerat, quando nondum praedicata mortalibus erat gloria coelestis. Hoc modo gloriosos atque inclytos fecit Abraham, Joseph, Job, Mosem, Davidem et alios antiqui temporis justos. Hofmann, Schriftbew. II. 1, S. 39.

[5]) So Grot., Klee, Bleek, Bisp. u. a.

[6]) Primas. und Justin. nehmen *εἰς δόξαν* auch = *εἰς ἐλπίδα δόξης*.

[7]) Vgl. Act. 5, 21 und oft bei den LXX.

[8]) Vgl. Hebr. 12, 2; im unheilvollen Sinne: Clem. ad Kor. I, 51: *ἀ. τῆς στάσεως καὶ διχοστασίας*. u. a.

[9]) Vgl. Act. 3, 15: *ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς*.

empfiehlt die letzte derselben —, so wird durch eine jede von ihnen, besonders aber die: „Urheber des Heiles“ ausgeschlossen, daß es ohne den ἀρχηγός irgend ein Heil, daß es ohne Ihn also eine Kindschaft Gottes oder ein Gelangen „zur Herrlichkeit“ gebe. An der Spitze aller derer, die also dazu gelangen, sehen wir Christum. Dadurch kommen wir denn zu der Annahme, daß der Apostel nicht einen bestimmten Standpunkt in der Zeit einnimmt, also auch keine Zeitbestimmung geben will, sondern sich auf den der Vollendung oder der Einführung der „vielen Kinder“, die nicht nur berufen sondern auch zur vollen Seligkeit gelangt sind, stellt und aus dieser vollzogenen Thatsache auf den Urheber alles Heiles derselben die Folgerung zieht: *ἀγαγόντα* (scil. *θεὸν*) *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι.*

Dieser Schluß von den Geheilten auf den „Urheber des Heiles“ aber ruht darauf, daß der Weg, den die „vielen Söhne“ „zur Herrlichkeit“ geführt wurden, derselbe ist, den das Haupt derselben oder der Heilsurheber gegangen ist. Wenn wir aber auf jene schauen, so sehen wir sie durch die verschiedenen Leiden und den Tod zur Verklärung gelangen. Auf dem Wege, auf dem Gott verlassen worden ist, muß die Rückkehr zu Ihm geschehen. Jener aber war Selbstüberhebung, darum dieser Selbsterniedrigung, die sich in den Leiden des menschlichen Lebens bethätigt. Darum — das setzt der Verfasser des Briefes als bekannt und in seiner Bedeutung verstanden voraus — führt Gott die „vielen Söhne“ durch Leiden und das äußerste derselben, den Tod, zu Sich oder *εἰς δόξαν*; deshalb aber ist es bei solcher Heilsordnung geziemend, daß Er auch *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας* „durch Leiden vollende“.[1]) Diese Folgerung erlaubt es auch, einen Schluß auf die Größe des Leidens Jesu zu ziehen. Darnach, wie Er als *ἀρχηγός* erhaben und vollkommen über alle Gerechte ist, mögen wir auch zu beurteilen suchen, wie Er als unser Vorbild und Führer gelitten hat.

Wohl werden wir durch den Zusammenhang dahin geführt, den Inhalt des Wortes *τελειῶσαι* in dem „Krönen mit Herr-

---

[1]) Vgl. Phil 2, 8 f. und Luk. 24, 26: *οὐχὶ ταῦτα δει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;*

lichkeit und Ehre“ (v. 9) zu erkennen, denn es geht ja parallel zu *εἰς δόξαν ἀγαγόντα*. Allein, daß gerade dieser neue Ausdruck gewählt worden, darf man gewiß nicht etwa nur mit einer beabsichtigten Abwechslung in der Darstellung begründen wollen, zumal *τελειοῦν* in unserem Briefe charakteristisch genug gebraucht ist [1]). Es bedeutet nämlich: jemanden (etwas) *τέλειος* machen, zum *τέλος* seiner Bestimmung bringen, zu dem, was es sein soll, machen und in diesem Sinne „vollenden“. So wird es z. B. angewandt von solchen, denen die Erfüllung einer erhaltenen Verheißung zuteil geworden ist [2]); von Opfern, die den Darbringer zu dem beabsichtigten Ziele führen [3]). Daß es hier auf den Erlöser angewandt wird und — wie bereits bemerkt — sachlich mit *δοξῃ καὶ τιμῇ στεφανοῦσθαι* sich trifft, begründet die Auffassung, es solle damit gesagt sein: den „Urheber des Heils“ voll und ganz zu dem machen, was dieser Name und Beruf in sich befaßt; an Ihm Selbst also den Vollbegriff des Heiles realisieren. Dieses ist geschehen durch die Überwindung des Todes und dessen Ursache, der Sünde, in der Auferstehung, Himmelfahrt und Verklärung Christi. In der einstigen Teilnahme daran besteht die Vollendung der Erlösung des Menschen und der ganzen Schöpfung [4]).

Es ist in dem vorausgehenden Verse von den erlösten „vie- v. 11.
len Söhnen“ auf den Erlöser geschlossen worden; es ist daraus, daß Jesus der „Urheber des Heiles“, die Angemessenheit Seines Leidens — und damit Seiner Erniedrigung — gefolgert worden. Daß in der That solcher Weg, Christum zur Herrlichkeit zu führen, für Gott „geziemend“ war, begründet der Verfasser, indem er fortfährt: *ὅ τε γὰρ ἁγιάζων* [5]) *καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες*. Daß „der Heiligende“ Jesus ist, ergiebt die vorausgehende Bezeichnung desselben als *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας*; und daß „die, welche geheiligt werden“, jene sind, die ihr letz-

---

[1]) Vgl. 7, 19; 9, 9; 10, 1. 14; passiv.: 5, 9; 7, 28; 11, 40; 12, 23 sonst bei Paulus noch: II. Kor. 12, 9; Phil. 3, 12. Vgl. Luk. 13, 32; Act. 20, 24. Jak. 2, 22 und sonst öfters bei Joh.

[2]) Vgl. 11, 40; 12, 23.

[3]) Vgl. 9, 9; 10, 1.

[4]) Vgl. wieder Röm. 8, 19 ff.

[5]) Zu *ἁγιάζειν* vgl. I. Thess. 5, 23; I. Kor. 1, 2; Röm. 15, 16 u. a.

tes Ziel auch wirklich erreichen, lehrt der Zusammenhang, der nur von solchen redet, wenn es heißt: *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα*. Verschiedenheit der Meinungen herrscht in der Beantwortung der Frage: was ist mit den Worten *ἐξ ἑνός* gesagt? Die älteren und die Mehrzahl der neueren Ausleger denken dabei an Gott [1]), andere an Adam [2]), und noch andere fassen dieselben neutral und ergänzen *γένους* oder *σπέρματος* oder *αἵματος* [3]). Da es sich um die Einheit des Ursprungs von dem „Heiligenden“ und denen, „die geheiligt werden“ handelt, so ist der Gedanke an die bloße natürliche Abstammung von Adam ferner gerückt und wohl kaum zunächst für den Leser intendiert. Auch mag der Mangel jeder näheren Bestimmung [4]) sowohl diese Erwägung bestätigen, als auch Bedenken dagegen wachrufen, daß mit *εἷς* einfach Gott gemeint sein solle. Die Wahl des bloßen Zahlwortes läßt vielmehr erkennen, daß auf die Gemeinsamkeit eines Ursprunges der Nachdruck gelegt und es dem Leser mehr überlassen bleiben soll, sich dieselbe dem Zusammenhange entsprechend auszuführen. Wenn wir dadurch nun vorab dahin verwiesen werden, an den Zustand der heiligmachenden Gnade, oder an die Wiedergeburt zu denken, so kann man sich um der folgenden Weiterentwicklung, welche die natürliche Abstammung berücksichtigt, auch nicht aller Bedenken entschlagen, wenn *εἷς* nur als Bezeichnung des einen Grundes des übernatürlichen Lebens genommen würde. Vielleicht dürfte darum allen Anforderungen genügt sein, wenn die Worte *ἐξ ἑνός*, eben weil sie nicht näher bestimmt werden, auch in dem umfassendsten Sinne, den sie im ganzen Zusammenhange haben können, gedeutet und darum sowohl von der Gemeinsamkeit der natürlichen Abstammung von Adam, als auch von der Einheit des übernatürlichen Gnadenlebens, indem die der Menschheit Jesu verliehene heiligmachende Gnade auch der Quell aller den

---

[1]) So seit Chrysost. und Theodoret die meisten Erklärer bis herab auf Ad. Maier, Zill, Pánek, Westcott u. a.

[2]) So Erasmus, Estius, Justin., Bisping.

[3]) Cornel. a Lap., Carpzow u. a.

[4]) Vgl. dagegen Röm. 5, 12. 15—19, wo *ἄνθρωπος* dem Zahlwort *εἷς* beigefügt ist, und I. Kor. 15, 21. 22, wo letzteres fehlt.

Gerechten mitgeteilten heiligmachenden Gnade ist [1]), verstanden werden. Daß aber zur Bezeichnung dessen die Präposition ἐξ gewählt ist, könnte in dem vorgehenden Worte υἱούς seine Motivierung finden. Damit hat denn der Verfasser in vollstem Maße sein nächstes Ziel erreicht und den Grund genannt, der zu einem Schlusse von den „vielen Söhnen“ auf Christus berechtigt. Nicht ohne Rücksicht auf Diesen ist betonend noch πάντες beigefügt. Schließlich sei noch bemerkt, daß die mit ἐξ ἑνὸς πάντες ausgesprochene Thatsache eine der Prämissen für den stellvertretenden Charakter des Todes (vv. 9[b]. 14 u. 15) Jesu gegeben ist.

Aus der dargelegten Gemeinsamkeit des Ursprunges leitet **vv. 12. 13.** der Apostel nun ab (δι' ἣν αἰτίαν), daß ein Bruderverhältnis zwischen Christus und den Erlösten [2]) besteht: ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν. Dabei dürfte die Wendung οὐκ ἐπαισχύνεται durch den Gedanken an die Erhabenheit des Erlösers im Vergleich zum Menschen eingegeben worden sein. Damit ist jedoch keine Lehre, die nicht auch schon in den alttestamentlichen Büchern enthalten wäre, ausgesprochen. Um aber das zu zeigen, wird uns zuerst ein Wort aus Ps. 21 (22), dem Leidenspsalme, vorgehalten. In demselben werden wir in eine Zeit, da David von schweren Leiden heimgesucht ward, versetzt. Wenn von derselben nun der Psalmist in seiner Schilderung den Ausgangspunkt nimmt, so schaut und beschreibt er uns doch den Messias in Seiner äußersten Verlassenheit [3]) und als Gegenstand des Spottes und Hohnes Seiner Feinde [4]), erblickt Ihn die höchsten Schmerzen duldend, gekreuzigt, und der Kleider, die verteilt und verlost werden, beraubt [5]). Zu bestimmt und concret ist diese Zeichnung des Leidenden, als daß ihre Erfüllung bei David selbst oder irgend einem anderen Propheten, sondern vielmehr nur in Jesus Christus gefunden werden kann. An die Bitte um Errettung aus der Gewalt der Todfeinde läßt der Psalmist den Leidenden das Versprechen, allzeit und öffentlich Gott verherrlichen zu wollen, anschließen:

---

[1]) Vgl. hierzu III. Bd., S. 184 zu Röm. 5, 15.
[2]) Vgl. die Erklärung unten zu 3, 1.
[3]) Vgl. v. 1 und Matth. 27, 46; Marc. 15, 34.
[4]) Vgl. vv. 8. 9 und Matth. 27, 39. 43.
[5]) Vgl. vv. 18 [LXX u. Vulg.]. 19 und Matth. 27, 35; Joh. 19, 24.

„verkünden will ich Deinen Namen meinen Brüdern, inmitten der Gemeinde Dich lobpreisen:“ [1]) Auf dem direct messianischen Charakter fußt die Argumentation. Der leidende Christus Selbst ist es, der von Seinen „Brüdern“ redet. Da Er aber dieselben von den Feinden und Verfolgern auseinander hält, so dürfen unter jenen auch nicht alle Adamskinder, sondern nur die Menschen verstanden werden, welche um eines besonderen Grundes willen „Kinder Gottes“ und darum „Brüder“ Christi [2]) genannt werden können. Diesen Grund sehen wir — an israelitische Anschauungen anknüpfend — in der durch die Verheißung begründeten Abstammung von Abraham [3]), die nach paulinischer Fortentwicklung durch „den Samen“ Abrahams, welcher Christus ist, vermittelt wird [4]). Ebenso aber, wie die Kindschaft Abrahams die Gemeinsamkeit der menschlichen Natur oder die Abstammung von Adam nicht nur nicht ausschließt, sondern voraussetzt, ist diese auch für das Bruderverhältnis zu Christus Voraussetzung und darum in dasselbe einbegriffen. So erblicken wir denn in dem vom Apostel beleuchteten Bilde des Psalmisten den siegreichen und mit den Wundmalen, den nun verklärten Zeichen Seines Leidens, ausgestatteten Erlöser die Größe Gottes den Seligen im Himmel wie den Gerechten auf Erden kund thun, schauen wir Ihn inmitten Seiner Kirche — der streitenden [5]), leidenden und triumphierenden —, die Er mittels Seiner uns gemeinsamen menschlichen Natur Sich verbunden und zur „Gemeinde“ geeint hat, den Vater preisen. Wenn nun aber — und damit kehren wir zu dem Ziele der Beweisführung zurück — David den Messias die Glieder der Gemeinde „Brüder“ nennen

---

[1]) v. 23 ist in Übereinstimmung mit den LXX bis auf das erste Wort, wo diese *διηγήσομαι* statt *ἀπαγγελῶ* haben, citiert.

[2]) Vgl. Röm. 8, 29.

[3]) Nur Isaaks Nachkommen betrachten sich als „Brüder“, indem sie Ismaels Kinder von diesem Verhältnisse zu sich ausschliessen

[4]) Vgl. bes. die Entwicklung I. Bd., S. 286 zu Gal. 3, 16.

[5]) Wenn wir aber den Gedanken, daß dieser Preis Gottes aus dem siegreichen Leiden und Sterben Jesu oder aus dem Kreuzesopfer hervorgeht, weiter verfolgen, so müssen wir die stete reale Erfüllung der Worte *ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου κτλ.* auf Erden in der Darbringung des Meßopfers, der unblutigen Erneuerung jenes Opfers, erblicken.

läßt, so erhält also bereits im Alten Bunde das neutestamentliche Bruderverhältnis zu Christus einen Ausdruck, und es sollte darum auch einen Israeliten nicht befremden, wenn uns unser Erlöser gleich geworden ist. Noch zwei andere alttestamentliche, dem Propheten Isaias (8, 17b. 18) entnommene Schriftstellen [1]), die ebenfalls das Bruderverhältnis zwischen Erlöser und Erlösten aussprechen sollen, reiht der Verfasser an. Durch das doppelte *καὶ πάλιν* giebt er zu erkennen, daß er sowohl in *ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ* als in *ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός* einen besonderen Beweis für seine Thesis sieht, weshalb eine jede derselben auch allein dem beabsichtigten Ziele dienlich sein muß.

Es ward früher [2]) gesagt, daß *ἐξ ἑνός* nicht nur von der Gemeinsamkeit der natürlichen Abstammung von Adam, sondern auch von dem einen Ursprunge alles übernatürlichen Lebens zu verstehen ist. Damit stand im Zusammenhange, daß die Argumentation des Hebräerbriefes nicht an die Menschen überhaupt, sondern an Gerechte denkt. Leitete zu solcher Auffassung im vorhergehenden Citate besonders der Ausdruck *ἐν μέσῳ ἐκκλησίας* an, so wird sie durch die vorliegende Isaias-Stelle außer Zweifel gesetzt, denn die übernatürliche Vereinigung mit dem „Emmanuel" oder dem Messias ist vorausgesetzt, wenn der Prophet sagt: „ich werde auf Ihn vertrauen"; und: „Siehe ich und die Kinder, welche mir Gott gegeben hat." Die Rede, der diese Worte entnommen sind, verkündet zuerst — durch ein Zeichen bekräftigt — die baldige Rettung des Reiches Juda aus der von Syrien und Israel bereiteten Gefahr und fügt dann die Androhung einer strafenden Heimsuchung Juda's selbst durch die Assyrer an. Darum wird es jedoch nicht zu Grunde gehen, denn es hat den „Emmanuel", d. h: es giebt deren, die in Wahrheit sagen können: „mit uns ist Gott." An diese Hoffnung anknüpfend belehrt denn der Seher die Gerechten, nicht mit den Augen der Welt die kommenden Ereignisse zu betrachten und

---

[1]) Diese Citate stimmen mit dem Wortlaute bei den LXX bis auf das Fehlen des *ἐγώ* und die Wortstellung in v. 17b (LXX: *πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ*) überein.

[2]) Vgl. oben S. 82.

selbst in Heiligkeit und Gottesfurcht zu leben. Während er nun viele aus den beiden Häusern Israel in dem sicher kommenden Gerichte fallen und zu Grunde gehen sieht, sagt er von sich im Namen der Gerechten, daß er in der Zeit der Trübsal, da der Herr Sein Antlitz vor dem Hause Jakob verbirgt, auf Ihn harren und hoffen werde. Daß aber Isaias als Gerechter so reden kann, hat seinen letzten Grund darin, daß die Sicherheit, das Gericht zu überdauern, durch den „Emmanuel“ oder Christum gegeben wird. Dieser ist es, den der Prophet jederzeit in allen Gerechten, auch in denen des Alten Bundes leben und wirken sieht [1]). So ist denn Christus Selbst es, der ebenfalls in Isaias als die erste Ursache alles übernatürlichen Lebens auch den Act der Hoffnung und des Vertrauens auf Gott, welcher in die Worte gekleidet ist: *ἐγὼ ἔσομαι, πεποιθὼς ἐπ᾽ αὐτῷ*, bewirkt. Auf Grund der geschilderten Wechselwirkung zwischen Isaias und Christus kann auch Diesem jene Rede in den Mund gelegt werden. Damit ist denn vorerst die Berechtigung dafür nachgewiesen, daß der Verfasser Worte, die Isaias von sich selbst aussagt, den Messias sprechen läßt. Dasselbe muß nun auch geschehen hinsichtlich der als besonderes Citat behandelten weiteren Rede des Propheten: *ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία κτλ.* Damit will der Seher — wie der Zusammenhang das ergiebt — auf sich selbst und auf seine ihm als „Zeichen und Vorbilder“ von Gott gegebenen Kinder als auf Unterpfänder hinweisen (*ἰδού*), auf die das zuvor ausgesprochene Vertrauen sich stützt. Daß er da ist, und daß ihm Gott die Söhne mit den bedeutungsvollen Namen: „ein Rest wird sich bekehren“ und „eilend Beute, schnell Raub“ [2]) gegeben hat, ist ihm für die Zeit der Trübsal der sichere Grund seines Harrens und Hoffens auf den Herrn. Und dieses deshalb, weil er sich mit seinen Kindern nicht für sich allein, sondern in der Vereinigung mit dem letzten Grunde des Fortbestandes Israels, dem Emmanuel, weiß. Unter diesem Gesichtspunkte ist also der Apostel wieder berechtigt, indem er in Isaias den Messias leben und wirken sieht, auf

---

[1]) Vgl. die Erklärung zu Isai. 7, 14 ff. in meiner Schrift: „die Gottesmutter . . . S. 44 ff. und oben zu c. 1, 5.

[2]) Vgl. Isai. 7, 3; 8, 3. 4.

Grund solcher Einheit die Söhne des Propheten ebenfalls Christo zuzueignen. Zugleich ergiebt sich auch, daß mit dem Worte *παιδία* nicht gesagt ist, daß die Gerechtfertigten als Kinder Christi bezeichnet werden sollen. Hinsichtlich dieses Verhältnisses wäre die Ausdrucksweise *ἔδωκεν ὁ θεός* zu beachten, welche denselben Gedanken vorträgt, den der Herr bei Johannes [1]) in die Worte kleidet: „ich habe Deinen Namen geoffenbart den Menschen, die Du mir gegeben hast von der Welt. Sie waren dein und du hast sie mir gegeben“.

So erübrigt denn schließlich nur noch die Frage, wie mit diesen beiden Citaten aus Isaias dem Ziele der Entwicklung des Hebräerbriefes gedient werde. Das ist der Fall, wenn in denselben ausgesprochen oder enthalten ist, daß Christus und die Gerechten in einem Bruderverhältnisse zu einander stehen (*ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν λέγων*). Um hier zu einer dem Sinne des Verfassers entsprechenden Auslegung zu gelangen, müssen wir vorab fragen, worauf derselbe selbst den Nachdruck gelegt hat. Da zeigt nun die Vergleichung mit den LXX den Weg. Von diesen gerade abweichend stellt er nicht nur *ἔσομαι* vor *πεποιθώς* [2]), sondern setzt noch — die beabsichtigte Betonung damit genügend kennzeichnend — *ἐγώ* an die Spitze. Und dem ganz entsprechend werden wir durch *ἰδού* sowohl auf *ἐγώ* als auf *τὰ παιδία* besonders aufmerksam gemacht. Dadurch nun, daß die citierten Stellen vornehmlich den Gedanken herausheben, daß der Messias Selbst es ist, der im gerechten Israeliten — speciell im Propheten Isaias — in der Zeit der Trübsal auf den Herrn harrt und hofft und so dasselbe thut, was auch „die Kinder“, die Ihm Gott gegeben hat, mit Ihm gemeinsam thun: dadurch setzen sie in solcher eigenen Weise das zu er-

---

[1]) c. 17, 6.

[2]) Schon um dieses Umstandes willen kann ich nicht der Deutung (Estius, Bisp.) beipflichten, die den Schwerpunkt des Beweises in *πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ* legt, womit die menschliche Natur Christi ausgesprochen sei, denn nur als Mensch konnte Christus sagen, daß er in den Zeiten der Not auf Gott vertraue. Desgleichen auch der Ausführung (Zill) nicht, die aus der „Gleichheit der ethischen Seelenstimmung“ (d. i. „das gleichartige Gottvertrauen“) auf die Gleichartigkeit „der Lage und Stellung“ zu Gott schließt, weil jene diese zur Voraussetzung habe.

härten fort, was auch mit den vorausgehenden Worten (v. 12_b) *ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε* bewiesen worden ist. Wie diese, so sprechen auch jene daraufhin, daß Christus Sich mit den Gerechten in einer übernatürlichen Weise vereint oder eine „Gemeinde" gebildet hat, aus, daß Er Sich zu diesen in ein Bruderverhältnis gesetzt hat [1]) Lesern gegenüber, denen bekannt ist, wie durch die Eingliederung in Christo oder durch die Verleihung eines neuen, übernatürlichen Lebensprincips das Bruderverhältnis mit Ihm begründet wird, hat die Verweisung auf diese alttestamentlichen Stellen nichts Befremdendes, sobald sie nur damit vertraut sind, daß Christi Werk auch über den Alten Bund sich erstreckt. Daß aber solche Wahrheit, als auch in den alttestamentlichen Büchern enthalten den Adressaten unseres Briefes nicht unbekannt, dafür giebt dieser selbst den Beweis [2]).

v. 14. Dadurch, daß in den letztcitierten Worten der Messias sich im Propheten neben die Kinder stellt (*ἐγὼ καὶ τὰ παιδία*), erhält der Verfasser berechtigte Veranlassung, die letzteren auch für sich zu betrachten, ihre menschliche Natur hervorzuheben und daraus dann eine weitere Folgerung (*οὖν*) abzuleiten. Dieselbe ist in dem Hauptsatze ausgesprochen und besteht in der Angemessenheit der Annahme derjenigen Natur seitens Christi, welche die Ihm von Gott gegebenen Kinder besitzen: *καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν.* Die Voraussetzung dazu ist in die Worte gefaßt: *ἐπεὶ . . . τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός.* Damit ist zunächst gesagt, daß zwischen Christus und den Seinen, weil letztere „Kinder" genannt werden, auf Grund dieses von Gott gesetzten Verhältnisses eine solche Beziehung besteht, daß der Schluß auf eine gewisse Gleichheit zwischen diesen und Jenem motiviert erscheint. Alsdann bezeichnet das Perfectum *κεκοινώνηκεν* einen vollzogenen und dann fortdauernden Zustand, der — abweichend

---

[1]) Aus dieser Darlegung, speziell dem Kernpunkte der Beweisführung, ergiebt sich auch, daß obiges Citat nicht aus dem Lobliede Davids (II. Sam. 22, 3) oder dem des Isaias (Isai. 12, 2) ob der Heilsthaten Gottes, in denen sich dieselben Worte finden, entlehnt sein kann.

[2]) Vgl. bes. oben zu 1, 5 und unten 11, 26.

von der gewöhnlichen Reihenfolge der Worte [1]) — mit *αἷμα καὶ σάρξ* [2]) benannt wird. Daß das Blut zuerst genannt wird, dürfte in einem Briefe, der dem Opfer und darum der besonderen Bedeutsamkeit des Blutes seine hervorragende Aufmerksamkeit zuwendet, nicht als zufällig erscheinen. Dementsprechend hat Christus Blut und Fleisch angenommen — der Aorist *μετέσχεν* bezeichnet den vorübergehenden Act der Menschwerdung —, und zwar *παραπλησίως* [3]), welches Wort hier durch den Zusammenhang — besonders durch v. 17: *κατὰ πάντα* — in der ihm auch zukommenden Bedeutung [4]) von einer vollkommenen Übereinstimmung oder einer gleichen Weise näher fixiert wird. Eine Bezugnahme auf die Unterschiedlichkeiten zwischen Christus und den Kindern liegt dem Ziele dieser Entwicklung gänzlich fern; demselben entspricht vielmehr die Betonung der Gleichheitsmomente.

Erscheint somit die in der Annahme einer menschlichen Natur gegebene Selbsterniedrigung Christi schon darum, daß es eben Menschen sind, die erlöst und so dem Sohne vom Vater als Kinder geschenkt werden, als angemessen, so wird das nicht minder ersichtlich, wenn sich unser Blick dem Ziele der Erlösung und der Weise, wie sie nach göttlichem Rathschlusse vollbracht werden sollte, zuwendet. Das Ziel der Menschwerdung aber ist die Vernichtung der Macht des Teufels (*ἵνα . . . καταργήσῃ* [5]) . . . *τὸν διάβολον*) und zwar gerade durch den

---

[1]) Zu *σὰρξ καὶ αἷμα* vgl. Matth. 16, 17; I. Kor. 15, 50; Gal. 1, 16.

[2]) Nur noch Ephes. 6, 12 hat diese Reihenfolge.

[3]) Als Adv. im N. T. hapax legom.; *παραπλήσιον* ist nur Phil. 2, 27 gebraucht. Die erste Bedeutung dieses Wortes ist: „was sich einer Sache nähert", „ähnlich" und „fast ebenso"; Belege dazu aus Classikern bieten Passow, Bleek u. a. Daneben findet sich aber auch die Bedeutung „gleich", als *π. ἀγωνίζεσθαι* = mit gleichem Kriegsglücke kämpfen (Herod. I, 77) u. a. Vgl. bes. auch Grimm, n. t. Lexicon s. h. v.

[4]) So nehmen dieses Wort besonders die griechischen Interpreten. Vorab bekämpft Chrysost. damit die Doketen: *οὐ γὰρ εἶπεν, ὅτι μετέσχεν τούτων μόνον, καὶ ἐσίγησε, καίτοι εἰ οὕτως εἶπεν, ἱκανὸν ἦν· ἀλλ' ἕτερόν τι μεῖζον ἐνέφηνε, τὸ παραπλησίως προσθεῖς, οὐ φαντασίᾳ οὐδὲ εἰκόνι ἀλλ' ἀληθείᾳ* Theodoret, Oekum., Theophyl. u. a.

[5]) Zu *καταργεῖν* = unwirksam, unnütz machen, dem beliebten paulinischen Worte — sonst nur noch Luk. 13, 7 — vgl. I. Bd., S. 333, Anm. 1.

Tod selbst (*διὰ τοῦ θανάτου*). *Τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου* nennt der Verfasser den Satan, von dem mit diesen Worten gesagt ist, daß er eine Herrschaft über den Tod ausübe. Diese aber besteht darin, daß der Tod die Folge der Sünde ist. Durch die Sünde wird das Reich des Teufels bestimmt; wo immer darum nun der Tod als die Folge der Sünde eintritt, gehört er dem Machtbereiche des Satans an. Daß aber diese Ausdrucksweise gewählt ist und es nicht einfach *τὸν θάνατον* heißt, dürfte seinen Grund darin haben, daß es auch nach dem Vollbringen des Erlösungswerkes noch einen Tod giebt. Da nun Christus aber den „Machthaber des Todes“ „ohnmächtig“ gemacht hat, so folgt daraus, daß für den Gerechten der Tod nicht mehr den Charakter einer Unterwerfung unter die Herrschaft des Teufels hat. Der in Christo Lebende stirbt vielmehr um der Gleichförmigkeit mit seinem Haupte, Jesus Christus, willen. Solches Ziel aber wird nach der göttlichen Heilsordnung durch den Tod, womit selbstverständlich Christi Sterben gemeint ist, erreicht. Wenn nun aber das nicht näher angegeben wird, und es nur *διὰ τοῦ θανάτου* heißt, so mag man darin einen Wink dahin erkennen, daß der Gedanke des Verfassers bei dem Mittel selbst stehen bleibt. Damit wäre denn hervorgehoben, daß der Teufel gerade durch das, was sein Herrschaftsgebiet war, überwunden worden ist. Dieses aber stand und fiel mit der Sünde; nachdem aber Jesus alle Sünde auf sich genommen [1]) und gestorben, war durch diesen Tod die Sünde getilgt und so dem Satan der Grund seiner Macht entzogen. Christi Auferstehung von den Toten ist der Beweis dafür und zugleich das Unterpfand der einstigen Auferstehung aller, die Ihm eingegliedert sind [2]).

v. 15. Eine weitere Frucht — wie das coordinierende *καί* anzeigt — des Todes Jesu ist die Befreiung [3]) von der Todesfurcht. Dieser ist der Mensch seiner Natur nach so lange er

---

[1]) Vgl. Gal. 3, 13 (I. Bd., S. 281 f.).

[2]) Vgl. Röm. 6, 3 ff. (III. Bd., S. 193 ff.)

[3]) *ἀπαλλάξῃ* ist hier absolut gebraucht und bedarf keiner Ergänzung. Das Wort ist im N. T. nur noch Luk. 12, 58 und Act. 19, 12.

lebt verfallen. Die Heiden [1]) wie Juden [2]) empfinden ein Grauen vor dem Tode, welches auch von der ganzen Natur geteilt wird [3]). Und so drückend und mit Ausschluß der Möglichkeit eines Entrinnens übt die Furcht vor dem Tode über alle Sterblichen ihre Herrschaft aus, daß diese in Wahrheit ein in Knechtschaft-Gehalten-werden genannt wird. „Diejenigen“ also, welche „durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch der Sklaverei verfallen waren“, zu befreien (*ἵνα . . . καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*), ist ein zweites Ziel für die Annahme eines sterblichen Leibes und den Tod Christi. Daher hat auch für den Gerechten, der in der Vereinigung mit Christus an Dessen Siege teilhat, der Tod sein Furchtbares verloren. Darum sind ihm — wie wir lesen können — thatsächlich viele Martyrer und Heilige mit Freuden entgegen gegangen. Geleitet aber werden auch diese Gedanken in den vv. 14 und 15 von der Absicht, die Erniedrigung Jesu als das erforderliche Mittel zu Dessen vollen Erhöhung, die in der eigenen und der Erlösten Glorie besteht, vorzuführen.

Der Schwerpunkt des Gedankens von v. 16 liegt in dem wiederholten *ἐπιλαμβάνεται*. Daß mit diesem Worte aber nicht etwa die Annahme der menschlichen Natur ausgedrückt sein soll, läßt schon das Präsens erkennen; in solchem Falle hätte es dem *μετέσχεν* entsprechend *ἐπελάβετο* heißen müssen. Dazu kommt, daß in den Worten *σπέρματος Ἀβραάμ* auch nicht eine Bezeichnung der menschlichen Natur erkannt werden kann. Die Bedeutung von *ἐπιλαμβάνεσθαι* [4]) ist „anfassen“, „sich an (etwas oder jemand) halten“ [5]) und — wenn der Zusammenhang ergiebt, daß dieses zu Gunsten der Fall — dann: „sich (etwas, jemandes) annehmen“.[6]) Daß dieser letztere Sinn nun hier niedergelegt sein soll, ergiebt die in den nächsten Versen daraus abge- **v. 16.**

---

[1]) Vgl. hierzu die Ausführung in Hettinger, Apologie des Christenthums. Freiburg. I, 2 (Bemerkungen zum 11. Vortrage) (4. Aufl. S. 120 f.)

[2]) Psalmen- u. Prophetenworte zeichnen häufig die Schrecken des Todes.

[3]) Vgl. die Ausführungen zu Röm. 8, 20 (III. Bd., S. 258 ff.)

[4]) Im N. T. nur in der med. Form gebraucht.

[5]) Vgl. bes. Luk. 9, 47; 14, 4; Act. 9, 27; 16, 19; 21, 30. 33; 23, 19.

[6]) Vgl. Sir. 4, 11: *ἡ σοφία υἱοὺς ἑαυτῇ ἀνύψωσε, καὶ ἐπιλαμβάνεται τῶν ζητούντων αὐτήν.* Grimm, n. t. Lex. s. h. v. in fine.

leitete Folgeruug: *ὅθεν . . . ἵνα . . . εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι . . . βοηθῆσαι* (vv. 17. 18). Alsdann beachten wir, daß das Präsens uns auf einen in der Gegenwart fortdauernden Act des Erlösers hinweist. Der Verfasser will seinen Lesern also die stete herablassende Hilfe, die der Messias dem „Samen Abrahams“ zuteil werden läßt, vor die Seele führen. Da wir nun bei *σπέρματος Ἀβραάμ* und dem Gegensatze dazu, bei *ἀγγέλων*, den Artikel vermissen, so ersehen wir aus diesem Umstande, daß „Engel“ und „Same Abrahams“ als Gattungsbegriffe einander gegenüber gestellt sind. Die Veranlassung dazu liegt darin, daß dem Schriftsteller immer der leitende Gedanke vorschwebt, zu zeigen, wie nicht der Engel, sondern der Menschen Natur anzunehmen und so der Erniedrigung „auf ein wenig“ unter jene sich zu unterwerfen, für den Erlöser entsprechend war. Seine Thätigkeit wird ja nicht „Engeln“, sondern dem „Samen Abrahams“ — und dieser gehört dem menschlichen Geschlechte an — zuteil. Es wird also im v. 16 der Hauptsatz *αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν* aus dem Wirken Christi weiter begründet (*οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται κτλ.*); zugleich aber auch die Prämisse für den folgenden Satz (v. 17), der die volle Gleichheit zwischen Christus und den „Brüdern“ ausspricht, gegeben. Um des Verhältnisses willen, in dem die vv. 18 und 17 zu einander stehen, muß mit *ἀδελφοί* dasselbe wie mit *σπέρμα Ἀβραάμ* ausgedrückt sein. Daß bei beiden Bezeichnungen gewiß an die menschliche Abstammung zu denken ist, lehrt der Zusammenhang und speciell der Gegensatz „Engel“; daß dieselbe aber von einem bestimmten Kreise und nicht allgemein als solche gemeint sein kann, wird dadurch ersichtlich, daß *ἐπιλαμβάνεται* die thatsächliche erlösende Wirksamkeit Jesu ausdrückt. Wenn wir also veranlaßt werden, bei *σπέρμα Ἀβραάμ* an Menschen, und zwar speciell an jene, welche durch die Vermittlung Christi zu Kindern Abrahams geworden sind, zu denken, so erübrigt noch die Frage, warum zu deren Benennung der Verfasser gerade diese eigenartige Weise wählt. Die Veranlassung dürfte in dem Umstande liegen, daß der Brief an Leser gerichtet, die in besonderer Weise — nicht allein dem Geiste, sondern auch dem Fleische nach — Kinder Abrahams sind. Solchen Empfängern des Briefes aber hält jene christlich-paulinische Bedeutung des Wortes

„Same Abrahams“ zugleich die neue und große Erfüllung des dem Patriarchen gegebenen Verheißungswortes vor.

Wenn wir nun die in v. 17 gezogene Folgerung *ὅθεν ὤφει-* v. 17. *λεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι* betrachten, so soll dieselbe jedenfalls den Gedanken von v. 14: *αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν* (scil. *αἵματος καὶ σαρκός*) nicht etwa lediglich wiederholen, sondern dem vorausgehenden *ἐπιλαμβάνεται* entsprechend denselben näher ausführen. Dadurch aber wird unser Blick auf die Hifsbedürftigkeit und Schwachheit des „Samens Abrahams“ gelenkt, so daß wir also in der Betonung der vollen Gleichheit Jesu mit den Brüdern (*κατὰ πάντα ὁμοιωθῆναι* [1])) besonders an das Einbegreifen der Leidensfähigkeit und Sterblichkeit des vom Erlöser angenommenen Leibes, woran die Juden gerade Anstoß nahmen, zu denken veranlaßt werden. Wie kann aber aus der fortgesetzten erlösenden Thätigkeit Jesu [2]) die Notwendigkeit (*ὤφειλεν*) der vollen Gleichheit Seiner anzunehmenden menschlichen Natur mit den „Brüdern“ [3]) gefolgert werden? Durch die Vermittlung des einen Gedankens, daß die der menschlichen Natur in Folge der Sünde eigenen Schwachheiten in Christus und zwar in Seiner heiligsten Menschheit überwunden worden sind, wie Er in ihr Sünde und Tod, die Er für uns auf Sich genommen, besiegt hat. So mußte Jesus also werden wie einer von uns, denn welche Folgen der Sünde Er auf Sich genommen, davon hat Er in Sich auch alle, die mit Ihm vereint sind, erlöst. Diese Erwägung aber, daß Christi heiligste Menschheit der Grund unserer Gnadenhilfe ist, führt zu dem weiteren Gedanken, daß dann der Apostel nur Gerechtfertigte im Auge haben kann und darum *ἀδελφοί* in demselben Sinne wie *σπέρμα Ἀβραάμ* genommen werden muß.

Als Ziel der vollen (*κατὰ πάντα*) Gleichgestaltung Christi mit den „Brüdern“ giebt der Verfasser an: *ἵνα ἐλεήμων γένηται*

---

[1]) Zu *ὁμοιοῦν* vgl. Röm. 9, 29; ebenso zu *ὁμοίωμα*: Röm. 1, 23; 5, 14; 6, 5 (III. Bd., S. 198); 8, 3.

[2]) Vgl. das zuvor Gesagte über das Praesens *ἐπιλαμβάνεται*.

[3]) Chrys. *ἵνα προσενέγκῃ θυσίαν δυναμένην ἡμᾶς καθαρίσαι, διὰ τοῦτο γέγονεν ἄνθρωπος.*

καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς κτλ. [1]). Fraglich will nun zuerst erscheinen, ob *ἐλεήμων* um der Stellung vor *γένηται* willen als selbständiges Prädikat aufzufassen [2]), oder ob es wie *πιστός* mit *ἀρχιερεύς* zu verbinden ist, was anzunehmen nicht nur deßhalb, weil das Nomen dem Adjectiv *πιστός* erst nachfolgt, sondern auch dadurch empfohlen wird, daß der Verfasser später (4, 15) Jesum als Hohenpriester *δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν* nennt und damit auf den Gedanken von *ἐλεήμων ἀρχιερεύς* zurück kommt. Bei dieser letzteren Beziehung müssen wir aber auch die Consequenzen ziehen, daß erstens auf jedem der vorangestellten Adjectiven der Nachdruck ruht, und es also hier dem Verfasser sich mehr um das Barmherzig- und Treuwerden, als um das Hohepriestertum Christi handelt, und daß zweitens der Zusatz *τὰ πρὸς τὸν θεόν* nicht nur zu *πιστός* sondern auch zu dem coordinierten *ἐλεήμων* gehört. Darum werden wir denn den Gedanken ausgedrückt finden, daß Christus in den Angelegenheiten, welche sich auf Gott beziehen — *τὰ πρὸς τὸν θεόν* [3]) — sowohl ein treuer als auch barmherziger Hoherpriester werde. Besagt *πιστός*, welches „treu“ bedeutet [4]), daß Jesus der Aufgabe, zu der Er von Gott gesandt ward, in der vollkommensten Weise gerecht geworden ist, — wir erinnern uns während des Wandelns auf Erden der Erfüllung des göttlichen Heilswillens bis zur Vollendung des Opfers am Kreuze, aber auch der steten Fortsetzung dieses Werkes in der Verherrlichung zur Rechten des Vaters —; so drückt *ἐλεήμων* in der Verbindung mit *τὰ πρὸς τὸν θεόν* den Gedanken aus, daß die Vertretung der Angelegenheiten der Menschen, die sich auf Gott beziehen, nicht nur eine Bethätigung der Treue, sondern auch der Barmherzigkeit Jesu ist. Immer wieder giebt uns unsere Schwachheit und

---

[1]) Schon dadurch, daß *κατὰ πάντα ὁμοιωθῆναι* sich auf die Zeit des irdischen Lebens Jesu bezieht, wird die Anschauung der Socinianer, Michaelis, Bleek u. a., Christus sei erst durch seine Erhöhung zum Himmel Hoherpriester geworden, hinfällig.

[2]) So Grotius, Bleek, de Wette, Tholuck, Lünemann, Weiß u. a.

[3]) Vgl. zu der Wendung *τὰ πρὸς τὸν θεόν*: Röm. 15, 17; unten 5, 1; LXX: Ex. 4, 16; 18, 19.

[4]) Vgl. unten 3, 2. 5.

Sündhaftigkeit Anlaß, uns an unseren Hohenpriester zu wenden, auf daß er für uns sühnend vor Gott eintrete. Da der Zusammenhang aber erwarten läßt, daß es sich um Eigenschaften des Erlösers handle, die uns zugute kommen, so werden wir bei der Treue Desselben nicht nur an die, welche Er Gott leistet, sondern vorab an die, welche Er uns erweist, zu denken haben. Ihm dürfen wir vertrauen, daß Er nie müde werden wird, für uns bei Gott einzutreten. Auf daß (*ἵνα* . . .) wir in unserem Verhältnisse zu Gott solch einen barmherzigen und treuen Hohenprieser haben, sollte Dieser nach göttlichem Ratschlusse uns nach allem gleichgestaltet werden. Werden wir nun noch ferner der Erniedrigung Jesu anders als in der tiefsten Dankbarkeit gegen die göttliche Barmherzigkeit gedenken können?

Wenn auch der Nachdruck in der Entwicklung auf den Adjectiven *ἐλεήμων* und *πιστός* liegt, so darf doch das Nomen *ἀρχιερεύς* als wesentliches Glied im Gedankengange nicht außer Betracht bleiben. Diese Bezeichnung, welche im Neuen Testamente von dem jüdischen Hohenpriester häufig gebraucht ist [1]), wird auf Christus nur im Hebräerbrief angewendet. Insofern von Jesu Wirksamkeit, daß sie von Sünden reinige und heilige, [2]) und von Seinem Tode, daß er zur Verherrlichung führe [3]), bereits die Rede war, können wir die Wahl jener Benennung als *ἀρχιερεύς* bereits eingeleitet finden. Gewiß nicht ohne Hinblick auf die Darbringung des Sühnopfers für die Sünden des Volkes am großen Versöhnungstage nennt der Verfasser das Ziel der barmherzigen und treuen Hohenpriesterthätigkeit hinsichtlich unseres Verhältnisses zu Gott mit den Worten: *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*. Es dient *ἱλάσκεσθαι* [4]), welches nicht als Passivum, sondern als Medium und gewöhnlich mit dem Accusativ der Person, seltener — wie hier — der Sache verbunden wird, bei den LXX abwechselnd neben *καθαρισμὸν*

---

[1]) Bei den LXX findet sich *ἀρχιερεύς* nur Lev. 4, 3, öfters in den Makk.-Büchern und dann III. Esdr. 5, 40; 9, 40. Die sonst bei den LXX übliche Bezeichnung ist *ἱερεὺς ὁ μέγας* (vgl. Lev. 21, 10; Num. 35, 25).

[2]) Vgl. oben 1, 3; 2, 11; vgl. sachlich auch Röm. 3, 25 f. (III. Bd., S. 135 ff.)

[3]) Vgl. oben 2, 9.

[4]) Außer hier nur noch I. Joh. 2, 2; 4. 10 gebraucht.

ποιεῖσθαι als Übersetzung des Begriffes כִּפֻּרִים. Während diese letztere Übertragung den Act nach seiner Wirkung an den Menschen heraushebt, betrachtet ihn jene erstere nach seiner Bedeutung Gott gegenüber. „Dort ist der aufzuhebende Gegensatz Unreinheit, hier Trennung von Gott. Die Folge ist der Zustand des *ἁγιασθῆναι*“.[1]) Die Barmherzigkeit und Treue in der Ausübung des hohenpriesterlichen Berufes vor Gott fordert also, daß Er sühne, d. i. wirklich hinwegnehme und reinige, nicht nur „sühnend bedecke die Sünden des Volkes“ [2]).

v. 18. Die volle Gleichgestaltung des Erlösers mit der erlösungsbedürftigen Menschheit hatte der Verfasser als Voraussetzung bezeichnet, auf daß Jener unser barmherziger und treuer Hoherpriester werde. Die Berechtigung dieser Folgerung erhält ihre Begründung in dem Satze: *ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.* Der nächsten Bedeutung nach fassen wir *ἐν ᾧ* mit der Vulgata: in eo enim, in quo passus est etc., womit dann allerdings auch gesagt ist, daß Christus dasselbe gelitten haben muß, was die „Brüder“ betrifft [3]). Und warum auch nicht? Heißt es doch auch unten 4, 15: *πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας.* Und gewiß umfaßt, was Jesus gelitten hat, alles, was nur immer ein Mensch leiden kann. Waren doch auch Jesu Versuchungen nach ihrem Umfange und nach den damit verbundenen Ängsten die denkbar größten [4]). Wenn es aber hier heißt *πέπονθεν πειρασθείς*, so faßt der Verfasser das Leiden Jesu insofern auf, als es der menschlichen Natur Jesu schwer wird, und das umsomehr, als sie ohne jeden mildernden Einfluß die äußerste Todesnot kostete. Nennt doch Christus Selbst Sein Leiden Versuchungen [5]). So denken wir denn bei dem Perfectum *πέπονθεν π.* an alle Leiden, die der Heiland für uns — besonders aber im Erdulden des Todes — ertragen und vollendet hat.

---

[1]) Vgl. v. Soden z. d. St.

[2]) So Weiß mit vielen protest. Theologen.

[3]) Um dieser Consequenz entgehen zu sollen, glaubt die Mehrzahl der Erklärer *ἐν ᾧ = ἐν τούτῳ ὅτι*: „inwiefern, weil“ nehmen zu müssen.

[4]) Vgl. Grimm, Leben Jesu. II. Bd. Regensburg 1878. S. 208 ff.

[5]) Vgl. Luc. 22, 28; vgl. auch Act. 20, 19.

„Worin“ Jesus gelitten hat, darin „kann“, „vermag“ Er (*δύναται*) „denen, die versucht werden, zu helfen.“ Es dauern die Leiden auch in der christlichen Zeit fort, doch in ihr giebt es einen Helfer. Das Wort *δύναται* will aber nicht vereinbar erscheinen mit einer Anschauung, die dahin geht, daß Christus als Mensch um der selbst gemachten Erfahrungen willen geneigter sei, hilfreich in den gleichen Fällen beizustehen [1]; — es spricht vielmehr ein Können oder Vermögen aus und sagt also, daß in dem Leiden Jesu das Helfen-Können, seinen Grund hat. Wollen wir aber die Frage, wie das der Fall sei, in Erwägung ziehen, dann giebt die vorab paulinische Auffassung von dem Verhältnisse Christi zu den „Brüdern“ — denn um diese handelt es sich ja nach dem Zusammenhange — den Schlüssel. In der übernatürlichen Lebensgemeinschaft zwischen Beiden liegt der Grund, daß Jesu Leiden und Siegen den Ihm Eingegliederten zugute kommt. Jeder Sieg eines Gerechten ist der Sieg Christi in ihm; Jesu einstiger Sieg und Triumph in Seinem wahren Leibe setzt sich fort in Seinem mystischen Leibe. Da aber der Verfasser hier an erster Stelle auf die Thätigkeit der „Brüder“ selbst blickt, so nennt er die Christi ein „Helfen“ (*βοηθῆσαι*).

So dauern denn auch in der Kirche die Leiden fort; doch sie werden immer ertragbar, ja leicht sein, denn der Herr und das Haupt hilft, und zwar nicht nur durch Sein eigenes Beispiel und Vorbild, sondern insbesondere durch Seine übernatürliche Gnadeneinwirkung [2].

Somit ist also das Resultat der bisherigen Entwicklung, daß der „Sohn“, der neutestamentliche Mittler, über die Engel, welche die alttestamentlichen Mittler sind, erhaben ist. Daß Er aber die leidensfähige menschliche Natur angenommen und so auf „ein wenig“ unter die Engel erniedrigt ward, indem Er litt und starb und auf diesem Wege zur Verherrlichung gelangte, hat seinen Grund in der göttlichen Gerechtigkeit einerseits und in der erlösenden

---

[1]) Vgl. Estius: Loquitur de Christo ut homine. Est autem homo quisque propensior ad opitulandum miseris, si et ipse miserias fuerit expertus.

[2]) Nahe legt sich hier, als eine besondere Ausführung die Wirksamkeit Jesu Christi im Sakramente der „letzten Ölung“ zu nennen.

Aufgabe des „Sohnes“ anderseits. Doch es hat der Alte Bund vorab noch einen Mittler in Moses [1]), dessen gewaltige und hohe Bedeutung Israels Gesetz und Geschichte eindringlichst künden. Er lebt in diesem Volke — und gerade zur Zeit Christi — noch so einzig mächtig und mit Ansehen umkleidet fort [2]), daß fürwahr dieser Umstand voll und ganz ausreicht, um es begreiflich zu finden, wenn unser Schreiben auf eine Vergleichung zwischen diesem Gesandten Gottes und Christus nicht verzichten mochte. Bewegt sie sich doch auch ganz innerhalb der leitenden Hauptgedanken [3]). Darum:

Kap. III, 1—6: **Christus — der neutestamentliche Mittler — ist erhabener als Moses.**

III, 1. Daher, heilige Brüder, Teilhaber himmlischer Berufung, betrachtet den Gesandten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesum [4]), 2. der treu ist Dem, der ihn „gemacht“ hat, wie auch Moses [5]) in Dessen [ganzem] [6]) Hause. 3. Denn größerer Herrlichkeit ist dieser [7]) Moses gegenüber in dem Maße gewürdigt, als der mehr Ehre als das Haus hat, der es bereitete; 4. denn jedes Haus wird von irgend jemanden bereitet, der aber,

---

[1]) Vgl. Gal. 3, 19.

[2]) Vgl. Matth. 22, 24; Mark. 12, 19; Luk. 20, 37; Joh. 1, 46; 5, 45. 46; 6, 32; 9, 28. 29; Act. 6, 11. 14; 7, 44; 21, 21 u. a.

[3]) Darum bedarf es zur Herstellung des Zusammenhanges nicht der Hypothese (v. Soden), der Verfasser habe „wie Philo Mose als Hohenpriester betrachtet“. Ebenso kann aber auch nicht gesagt werden (wie das Weiß thut), daß der Verfasser keine „weitere Betrachtung . . ., welche die Erhabenheit Christi über Moses darlegt, wie Kap. 1, 2 seine Erhabenheit über die Engel“, hier folgen lasse, weil „jenes nach diesem sich von selbst“ verstehe.

[4]) Mit ℵABC*D*MP ist nur *Ἰησοῦν* zu lesen; nur mit Minusc. liest die Rec. *Χριστὸν Ἰησοῦν*, $C^{b}D^{c}$EKL haben *Ἰησοῦν Χριστόν*.

[5]) Die Form *Μωσῆς* bieten ℵABD etc.; hier nur CKLP haben *Μωϋσῆς*; vgl. v. 5.

[6]) B sah., kopt., arm. Verss. lesen *ὅλῳ* nicht [WH], Treg. a. R.; demgegenüber können aber selbst ℵACD etc. die Echtheit jenes Wortes umsoweniger außer Zweifel setzen, als eine Heraufnahme aus v. 5 nicht unmöglich ist.

[7]) ℵABCDEP setzen *οὗτος* vor *δόξης*; nur mit KLM setzt die Rec. jenes diesem Worte nach.

der alles [1]*) bereitet hat, (ist) Gott. 5. Und Moses* [2]*) (ist) treu in Dessen ganzen Hause als Diener zum Zeugnisse dessen, was verkündet werden soll; 6. Christus aber als Sohn über Dessen Haus; sein Haus sind wir, wenn anders* [3]*) wir die Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung [bis ans Ende unerschüttert]* [4]*) festhalten.*

Eine praktische Folgerung einzuleiten, hebt der Verfasser **III, 1.** mit *ὅθεν* an. Dabei fußt er auf der unmittelbar vorhergehenden Darstellung Christi als unseres Hohenpriesters; doch das nicht allein, er überschaut — wie uns das die Benennung *ἀπόστολος* schon andeutet — nochmals die bisher im Briefe besprochene Stellung des Sohnes als des uns von Gott gesandten Mittlers und leitet aus dem Ganzen [5]) — unbeschadet der bereits in 2, 1—4 gezogenen praktischen Consequenzen — die Ermahnung ab, mit aller Aufmerksamkeit auf Jesum, den „Apostel“ und „Hohenpriester“, zu blicken (*κατανοήσατε* [6])). Er redet aber die Adressaten in einer einzigartigen Weise als *ἀδελφοὶ ἅγιοι* an. „Brüder“ sind sie, aber nicht um der gemeinsamen natürlichen Abstammung, sondern um der Gemeinsamkeit der übernatürlichen Lebensursache, um das Eins-Sein mit Christus willen, der Sich nicht schämt, sie Seine „Brüder“ zu nennen [7]). In diesem Sinne fährt der Verfasser fort, indem er mit der Benennung „heilige“ sie als diejenigen, welche von der Gott entfremdeten Welt und Menschheit ausgesondert sind, bezeichnet [8]). Hier aber entströmt diese Anrede einem Herzen, das der versöhnenden Thätigkeit des neutestamentl.

---

[1]) Mit ℵABC*D* etc. ist *πάντα* (ohne Artikel *τά* (Rec.)) zu lesen.

[2]) In diesem Verse bieten ℵCD etc. die Form *Μωϋσῆς*; ABM etc. wieder *Μωσῆς*.

[3]) Mit ℵ*BD*E* etc. ist *ἐάν* zu lesen; ℵ$_c$ACD^c etc. lesen *ἐάνπερ*.

[4]) Die Worte *μέχρι τέλους βεβαίαν* fehlen B u. aeth. Übers. [WH.]; ℵACD etc. (Ti.) aber lesen sie. Ob sie aus v. 14 hierher übertragen sind? Vgl. die Erklärung.

[5]) Vgl. 1, 1 f. 4—14; 2, 5—18.

[6]) *κατανοεῖν* = „mit Sorgfalt auf etwas sehen, betrachten“, bes. von Lukas gebraucht (vgl. Evang. 6, 41; 12, 24. 27; Act. 7, 31. 32; 11, 6; 27, 39); vgl. Röm. 4, 19.

[7]) Vgl. zu I. Thess. 1, 4 (I. Bd., S. 42) und Gal. 3, 28 (l. c. S. 303). Daß hier und oben 2, 11 der Begriff „Bruder“ im nämlichen Sinne genommen wird, dient gewiß auch zur Stütze der gegebenen Erklärung.

[8]) Vgl. hierzu Röm. 1, 7 (III. Bd., S. 54); I. Kor. 1, 2; 6, 11.

Hohenpriesters in dem beglückenden Bewußtsein der Teilnahme daran gedenkt und in den geliebten angeredeten Seelen mit aller Innigkeit die gleichen Erwägungen wachrufen will. In diesem Sinne setzt der Verfasser fort: *κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι.* Genossen oder Teilhaber einer „Berufung“, die er um ihres Grundes und ihres Zieles willen als „himmlische“ näher bezeichnet, werden die Brüder genannt. Woher die Berufung ergangen und wohin sie führt, ist in *ἐπουράνιος* gesagt. Um die *κλῆσις* nicht nur zum Christentume, sondern auch zum letzten Ziele desselben, zur himmlischen Glorie, handelt es sich [1]). Diese in solche Anrede gekleidete Erinnerung an das unendlich große Glück und den unvergleichlichen Vorzug des Christen wird mit der Ermahnung: *κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν* verknüpft und so zugleich eindringlich motiviert. Es ist das einzigemal, daß im Neuen Testamente Jesus „Gesandter“ genannt wird. Die hier vorgenommene Gliederung des Mittleramtes Christi mag wohl durch den Hinblick auf Moses, der „Gesandter“, und auf Aaron, der „Hoherpriester“ war, veranlaßt sein. Begreiflich aber ist diese Benennung, womit die prophetische oder von Gott an den Menschen sich wendende Mittlerthätigkeit Christi einen Ausdruck empfängt, weil Er Sich Selbst oft als vom Vater „gesandt“ hingestellt hat [2]). Die sühnende und den Menschen zu Gott zurückführende Thätigkeit Jesu ist in das Wort *ἀρχιερεύς* gefaßt. Beide Begriffe aber sind — wie der nur einmal gebrauchte Artikel *τόν* ersehen läßt — mit *τῆς ὁμολογίας* [3]) *ἡμῶν* verbunden. Ist dieser Genetiv nun als

---

[1]) Vgl. zu II. Thess. 1, 11 (I. Bd., S. 141); Röm. 8, 29. 30.

[2]) Vgl. Matth. 10, 40; 15, 24; Luk. 4, 18. 43; Joh. 5, 36. 38; 17, 3. 8. 18; 20, 21; Act. 3, 26; Gal. 4, 4 u. a.

Darum ist die Erklärung dieser Benennung aus dem rabbinisch-talmudischen Sprachgebrauche — vgl. Tholuck —, der den Hohenpriester am großen Versöhnungstage „Gesandter des Synedriums“ nennt, überflüssig.

[3]) Das Wort *ὁμολογία* ist im N. T. — speciell im Hebräerbriefe — (vgl. unten 4, 14; 10, 23; II. Kor. 9, 13; I. Tim. 6, 12. 13) gebräuchlich genug, um auch ohne Entlehnung aus Philo (de somn. V, p. 98) den Ausdruck *ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας* (v. Soden nennt ihn „philonisch“) in unserem Briefe — zumal in dem Zusammenhange mit dem Vorausgehenden — begreiflich zu finden.

objektiver [1]) oder als subjektiver [2]) zu fassen? Im ersteren Falle wäre die Bedeutung, daß der „Gesandte und Hohepriester“ unser Bekenntnis bewirkt; im letzteren hieße es: der „Gesandte und Hohepriester“ ist der Inhalt unseres Bekenntnisses, besagte also soviel wie: *ὃν ὁμολογοῦμεν* [3]). Da zu jener ersteren Auffassung wohl die Verbindung mit *ἀπόστολος*, minder aber die mit *ἀρχιερεύς*, zu dieser letzteren aber der eine wie der andere Begriff paßt, so muß ihr die Entscheidung sich zuwenden. Hieran schließt sich dann in dem Namen Jesus, welcher die erlösende Thätigkeit zum Ausdruck bringt, nochmals der ganze Inhalt unseres Glaubensbekenntnisses [4]).

Als einst Aaron und Mirjam wider Moses geredet, beglei- v. 2.
tete der Herr die Anerkennung der allen anderen Propheten gegenüber einzig bevorzugten Stellung dieses Seines Dieners mit den Worten: „mein Knecht Moses, der in meinem ganzen Hause der Treueste ist“. [5]) Der Zusammenhang ergiebt zugleich, daß *οἶκος* die alttestamentliche Gemeinde bezeichnet. Dieses Lob nun, welches dem Mittler des Alten Bundes gespendet worden ist, nimmt der Verfasser jetzt für den des Neuen Testamentes, für Christum in Anspruch, indem er auf ihn als *πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν ὡς καὶ Μωυσῆς κτλ.* hinzuschauen, den Leser ermahnt.

In diesem Satze fordert das Präsens *ὄντα* zunächst unsere Aufmerksamkeit heraus. Es stellt uns Jesum als jederzeit treu sich erweisend vor, indem es unseren Blick nicht auf Seinem einmaligen Werke allein haften, sondern auch der steten Fortsetzung desselben sich zuwenden läßt. Wenn wir nun dem ermahnenden Worte des Briefes folgen und das Bild unseres „treuen“ Erlösers betrachten, so richten wir uns dabei auch nach den gegebenen Gesichtspunkten und blicken auf Ihn als unseren

---

[1]) So Theodoret, Oekum., Theophyl., Estius, Ebrard, Lünemann u. a.

[2]) So Thomas u. bes. die neueren Erklärer: Maier, Bisp., Zill, Weiß u. a.

[3]) Vgl. I. Tim. 6, 12. 13; ferner Röm. 10, 9 f.

[4]) Vgl. I. Joh. 4, 2. 3; 5, 1. 5.

[5]) Num. 12, 7 bei den LXX: *ὁ θεράπων μου Μουσῆς, ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν.* Mit *πιστός ἐστι* wird נֶאֱמָן (prt. Ni. von אָמַן = beständig sein, sich beständig oder treu zeigend) sinngetreu wiedergegeben.

„steten Hohenpriester“ wie auch „Gesandten“. Wir gedenken nicht nur Seiner fortwährenden sühnenden Thätigkeit zur Rechten des Vaters, sondern auch dessen, daß Er fort und fort als der uns vom Vater gesandte Lehrer bei Seiner Kirche bleibt [1]), also auch als *ἀπόστολος* immer bei uns ist. In der fortwährenden Waltung dieser beiden Ämter erweist Er Sich als „treu“ gegen Seinen Vater, der Ihn dafür „gemacht hat“: *τῷ ποιήσαντι αὐτόν*. Diesen allgemeineren Ausdruk zu wählen und nicht einen concreteren — etwa „senden“ oder „einsetzen“, [2]) der aber nur immer für die eine oder andere der beiden Thätigkeiten Christi passen würde —, dürfte der Verfasser wohl weniger durch eine Rücksicht auf I. Sam. 12, 6 [3]), als mehr durch den Gedanken veranlaßt worden sein, daß er die Wirksamkeit des Vaters hinsichtlich der übernatürlichen Ausstattung des Sohnes für dessen Ämter als eine schöpferische [4]) — analog der Neuschöpfung in der Gnadenordnung — bezeichnen wollte. Wenn schon eine — aber nicht notwendige — Objektsergänzung zu *ποιήσαντι* vorgenommen werden soll, so ergeben sich aus dem Zusammenhang von selbst: *ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα* [5]).

Es erübrigt noch die Frage, was der dargelegte Gedanke in dem ganzen Zusammenhange bezwecke. Daß die Adressaten etwa an der Treue Jesu zu zweifeln begonnen und darum dieser Ermahnung bedurft hätten [6]), ist nicht wahrscheinlich, weil eine jede Beweisführung für Christi Treue, die doch dann zu erwarten gestanden, fehlt. Zutreffender ist die gewöhnliche Annahme, daß die Vergleichung zwischen Christus und Moses (*ὡς*) da-

---

[1]) Vgl. Matth. 28, 19. 20; Joh. 14, 18.

[2]) In diesem Sinne wird *ποιεῖν* von der Mehrzahl der neueren Erklärer genommen; die älteren — speciell die Griechen — denken an die Schöpfung der menschlichen Natur Christi.

[3]) LXX daselbst: *Μάρτυς κύριος ὁ ποιήσας τὸν Μωυσῆν καὶ τὸν Ἀαρών.*

[4]) Zu dem Begriffe einer übernatürlichen Schöpfung vgl. Ephes. 2, 10 (*αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα*); II. Kor. 5, 17 (*καινὴ κτίσις*); vgl. auch Röm. 9, 20. 21; zu *ποιεῖν* = schaffen vgl. Ps. 95, 5; 149, 2; Isai. 17, 7; oben 1, 2.

[5]) Theodoret: *ποίησιν δὲ, οὐ τὴν δημιουργίαν, ἀλλὰ τὴν χειροτονίαν κέκληκεν . . . τῷ ποιήσαντι αὐτὸν, τουτέστιν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα.* Primasius denkt — vgl. Röm. 1, 3 — an die Menschheit Christi.

[6]) So B. Weiß.

mit begonnen und im Folgenden dann des weiteren ausgeführt worden ist. So gestaltet sich denn die Entwicklung dahin: sehet nur hin auf Jesum, der treu ist, wie es von Moses lobend vom Herrn anerkannt ward! Wie ihr nun einst an diesem Gesandten Gottes festgehalten habt, so werdet ihr das auch an Christus, dem Gesandten und Hohenpriester des Herrn, nicht lassen; — und das um so weniger;

denn: *πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωυσῆν ἠξίωται κτλ.* **v. 3.** Dieser Satz fußt zunächst auf der Thatsache, daß Moses einer „Herrlichkeit“ für „würdig erachtet“ [1]) ward. Dabei mögen wir an alle Verherrlichungen, mit denen er ausgezeichnet worden war, besonders aber vielleicht an den Glanz, der einst von seinem Angesichte ausstrahlte [2]), erinnert werden. Größer aber ist die „Herrlichkeit“, die Jesus zuteil geworden ist. Auf das wie und wann sich eine Antwort zu geben, überläßt der Verfasser seinen Lesern. So mögen sie denn auf alle Offenbarungen der göttlichen Majestät [3]) im Leben Jesu, wie sie in den Wundern und Zeichen, in den Stimmen vom Himmel und in der Auferstehung und Himmelfahrt gegeben worden waren, ihre Vorstellungen richten. Dem Ziele dieses Schreibens aber wird dadurch gedient, daß der Maßstab, um die Vorzüglichkeit Christi vor Moses darnach beurteilen zu lassen, herausgehoben und damit die Ermahnung zu treuem Festhalten begründet wird. Die Vergleichung zwischen Moses und Christus aber ergiebt nicht nur eine graduelle, sondern eine wesentliche Erhabenheit Dieses über jenem. Während nämlich Christus derjenige ist, der das Haus herrichtet (*ὁ κατασκευάσας* — gewiß ist absichtlich dieser weitere Begriff und nicht der engere *οἰκοδομεῖν* gewählt worden — *αὐτὸν* scil. *τὸν οἶκον*), gehört Moses selbst zum Hause. Es handelt sich aber nicht um ein Gleichnis von einem Hause im allgemeinen, sondern — wie der Artikel *τοῦ οἴκου* besagt — im Anschluß an das Lob der Schrift über Moses (v. 2) um den Alten Bund. Darum ist des ferneren eine Voraussetzung für die Entwicklung

---

[1]) Zu *ἀξιοῦν* = für würdig erachten vgl. II. Thess. 1, 11 (I. Bd., S. 141; bes. Anmkg. 1).

[2]) Vgl. Exod. 34, 29 ff.

[3]) Vgl. oben 2, 7—9.

des Vergleiches, daß nach der Lehre des Briefes Christus auch der Hersteller des Alten Bundes oder der Vermittler zwischen Gott und Mensch auch in der ganzen vorchristlichen Heilsgeschichte ist. Damit aber ist eine Wahrheit berührt, die in alttestamentlichen Schriften – besonders in den Weisheitsbüchern — ihre Vorbereitung, in neutestamentlichen aber ihre offene Aussprache findet. [1]) Weil also Christus der Hersteller auch des Alten Bundes ist, Moses aber diesem zugehört, so ergiebt sich der Schluß, daß nach diesem Verhältnisse Jenem reichere Ehre denn diesem zukomme: *καθ' ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου* [2]) *ὁ κατασκευάσας αὐτόν.*

v. 4. Diese Schlußfolgerung ist evident; ihr kann also der folgende Satz, der eine Begründung bietet (*πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται κτλ.*), nicht gelten. Was einer solchen fähig ist, bezw. ihrer bedarf, sind die beiden Sätze, auf die sich die Vergleichung zwischen Moses und Christus stützt. Diese aber sind: daß von Moses gilt: *κατασκευάζεται*, daß Christus dagegen *ὁ κατασκευάσας* zu nennen ist. Die Gegenüberstellung des Passivum und Activum desselben Verbums ist auch ein Wink, daß hierin ein Angelpunkt des Gedankens von v. 4 zu sehen ist.

Bereits die logische Verbindung (*γάρ*), in der v. 4 zu v. 3 steht, heißt uns den Begriff *οἶκος* allgemein fassen, so daß er den in v. 3 gemeinten Umfang in sich befaßt, und demnach von jenem auf diesen geschlossen werden kann. Damit steht das an der Spitze des Satzes stehende *πᾶς* in Einklang, so daß der Gedanke ist: jedwedes „Haus“ — in welchem Sinne dieses Wort auch genommen werden mag — ist „von jemanden hergerichtet“. Wenn wir nun beachten, daß der Verfasser in v. 6 die Christen als *οἶκος* bezeichnet, so dient das als Beweis für die Annahme, daß derselbe auch die Israeliten als *οἶκος* und darum ebenfalls den Moses als zu diesem gehörig ansieht, weshalb also auch

---

[1]) Vgl. I. Bd., S. 262, 308 f. zu Gal. 4, 3; oben zu 1, 5. Joh. 1, 9 über das Wirken Christi, bezw. des Emmanuel, in der vorchristlichen Zeit. Vgl. auch oben S. 86 und zu c. 1, 5.

[2]) Die Vulg. übersetzt den Gen. domus, der jedoch als Graecismus zum Ausdruck der Vergleichung angesehen werden kann und darum nicht von *τιμήν* abhängig erachtet werden muß, so daß der Sinn wäre: insofern größere Ehre des Hauses, d. i. von oder am Hause der Erbauer habe.

von diesem gilt: *κατασκευάζεται*. Den Gedanken aber, daß Moses nicht irgend etwas — etwa das „Haus“ des Alten Bundes — „hergerichtet“, schließt nicht minder die zweite Vershälfte aus: *ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός*. Es ist *πάντα* ganz allgemein zu fassen, weshalb auch Moses darin einzubegreifen ist. Sollte jedoch mit diesem Satze dem Ziele der ganzen Beweisführung, daß Christus über Moses wie der Urheber über dem Gebilde erhaben ist, nur insofern gedient sein, als das Hergerichtsein des Moses nochmals und zwar indirect ausgesprochen ist? Dem leitenden Hauptgedanken wird aber auch direct entsprochen und so für den anderen Satz, daß Christus *ὁ κατασκευάσας* ist, der Grund erbracht, wenn die Leser der Eingangs des Briefes ausgesprochenen Wahrheit über das Verhältnis des Sohnes zu Gott und darum auch zur Schöpfung des Alls gedenken. Kurz: unter der Voraussetzung des Glaubens, daß Christus Gott ist [1]), erhält in v. 4 auch die Prämisse, daß Er das „Haus“ hergerichtet hat und dementsprechend über Moses erhaben ist, ihre Begründung [2]).

Nachdem in motivierter Vergleichung unser neutestament- v. 5.
licher Mittler als wesentlich vorzüglicher denn der alttestamentliche dargestellt worden, schreitet die Rede fort (*καί*) und spricht aus, wie Moses und Christus sich zum Hause Gottes verhalten: ***Μωυσῆς μὲν πιστὸς . . . ὡς θεράπων . . . Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ.*** Jener ist — wie das lobende Schriftwort [3]) bekundet — „treu im ganzen Hause“ des Herrn. Indem der Verfasser — wohl in besonderer Rücksicht auf seine Adressaten — diese Anerkennung des Moses zu der seinigen macht, hebt er alsdann mit Rücksicht auf sein Ziel nachdrücklich hervor, daß

---

[1]) Theodoret, Oekum., Theophyl., Cornel. a Lap., Keil u. a. sehen, indem sie *ὁ π. κατασκευάσας* als Subj. und *θεός* als Präd. nehmen, die Gottheit Jesu in diesem Satze ausgesprochen.

[2]) Unter den verschiedenen Erklärungen dieser Stelle wird von den meisten neueren Interpreten (Klee, Ad. Maier, Bisp, Thol., Bleek u. a.) die vertreten, daß, wie jedes irdische Haus von einem menschlichen Urheber gebaut wird, wiewohl Gott der erste Urheber von allem ist, so auch die Theokratie oder das Haus Gottes Gott zum ersten Urheber, Christum aber zum Bauherrn oder *κατασκευάσας* hat.

[3]) Num. 12, 7; vgl. v. 2.

derselbe „als Diener“ im ganzen Hause „Zeugnis“ abzulegen hatte von allen Offenbarungen, die gesprochen werden sollten: *εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων.* Im Unterschiede von *δοῦλος* besagt *θεράπων* [1]), daß es sich um ein freiwilliges Dienstverhältnis handelt. Bemerkenswert erscheint sowohl das Wort „reden“, als auch das Futurum *τὰ λαληθησόμενα.* Damit ist gesagt, daß Moses allem, was Gott von Mund zu Mund [2]) zu ihm gesprochen, Zeugnis gegeben hat; doch das nicht allein, sondern auch noch, daß Moses — zumal ein *αὐτῷ* nicht beigefügt ist -- zu einem Bürgen für fernere Offenbarungen von Gott gesetzt ist. Der Verfasser anerkennt also die dauernde Bedeutung, die dem Moses in der Heilsgeschichte zugewiesen ist. Darum wird er auch einst ein Ankläger des ungläubigen Volkes der Juden sein. [3]) Es bezeichnet *μαρτύριον* [4]) aber nicht bloß die Bestätigung der Richtigkeit und damit des göttlichen Ursprunges der Offenbarungen in bloßen Worten, sondern auch in wirksamen Zeichen, um so zum Glauben und Gehorsam zu bestimmen.

v. 6. Zu Moses bringt der Verfasser Christum in Gegensatz (*δέ*). Daß er den Namen ***Χριστός*** wählt, verweist uns auf das Amt Jesu, welches oben (v. 1) als „Apostolat“ und Hohespriestertum gegliedert ward, und auf die Ausstattung für dasselbe [5]). Wohl war Moses „treu“, und wir hangen ihm darum mit Recht an; doch wir dürfen nicht vergessen, daß er dieses als „Diener“ war, denn mehr konnte er nicht sein. Anders dagegen der „Gesalbte“! Wenn wir Dessen Treue — der Zusammenhang bietet *πιστός* (*ἐστιν*) als Ergänzung zu Christus – erwägen wollen, haben wir Ihn nicht als Diener, sondern als Herrn, worauf ebenfalls der Name „Christus“ hindeutet [6]), im Hause Gottes zu betrachten. Um wie viel mehr — das die sich von selbst ergebende praktische Folgerung — werden wir auf Ihn vertrauen

---

[1]) Im N. T. hap. legom.; LXX vgl. Jos. 1, 2; 8, 31. 33; Sap. 10, 16 u. a.

[2]) Num. 12, 8: *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ.*

[3]) Vgl. Joh. 5, 45. 46.

[4]) Vgl. zu II. Thess. 1, 10 (I. Bd., S. 139 f.); I. Kor. 1, 6; II. Tim. 1, 8; Act. 4, 33.

[5]) Vgl. III. Bd. S. 50 f. zu Röm. 1, 4.

[6]) Vgl. über den Namen „Christus“ auch meine Schrift: „Die Gottesmutter . . .“ S. 117 f.

dürfen! Jenen Gedanken aber, daß der „Gesalbte“ in einem wesentlich anderen Verhältnisse zum Hause Gottes — wir beziehen *αὐτοῦ* nach *οἶκον* auf Gott [1]) — als Moses steht, führt unser Brief in der Weise aus, daß er Christum als „Sohn“ bezeichnet: *ὡς υἱὸς ἐπὶ* [2]) *τὸν οἶκον αὐτοῦ.* Diese Worte können aber nicht heißen: Christus ist treu wie es ein Sohn ist [3]), denn es kann *ὡς* doch hier nicht anders als v. 5: *ὡς θεράπων* genommen werden. Mithin ist also der Sinn: Gott gehört das Haus, Christus aber ist als Sohn über dasselbe gesetzt, so daß er also mit Rechten und Vollmachten, wie sie im Gegensatze zu einem Diener dem Sohne zukommen, ausgestattet ist.

Da Christus der Hauptbegriff, so liegt die Beziehung des folgenden *οὗ* auf denselben am nächsten. Man kann auch nicht sagen, daß mit dem Gedanken, daß die Gläubigen Christi „Haus“ seien [4]), ein dem Neuen Testamente fremdes Bild gebraucht werde. Nennt sich doch der Herr Selbst und nennen Ihn die Apostel den Eckstein des Gebäudes [5]), das wir ausmachen, oder vergleichen Ihn mit dem Fundament, durch welches wir zusammen gehalten werden [6]). Veranlaßt durch den Ausspruch über Moses als Diener im „Hause“ Gottes, benutzt der Verfasser dieses Bild und giebt dem paulinischen Gedanken, daß Christus unser Haupt ist [7]), Ausdruck. Die Bedingung unserseits aber, um in solchem beglückenden Verhältnisse zum Sohne Gottes zu stehen, ist in die Worte gefaßt: *ἐὰν τὴν παῤῥησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατάσχωμεν.* Es bedeutet aber *παῤῥησία*

---

[1]) So Itala, Hieronym., Chrysost., Theodoret, Corn. a Lap., Ad. Maier, Zill, Ebrard, Lünem., Delitzsch u. a.

Die Vulg. (Christus vero tamquam filius in domo sua), Estius, Calmet, Klee, Grot., Thol. u. a. beziehen *αὐτοῦ* auf Christus. Für jene erstere Auffassung aber spricht, daß kein Grund vorliegt, hier eine andere Beziehung des *αὐτοῦ* vorzunehmen, als die in vv. 2 und 5 gegebene, diese aber zielt auf Gott.

[2]) Vulg. übersetzt nicht ganz zutreffend *ἐπὶ* c. Acc. mit in domo.

[3]) So Bleek, de Wette, Bisp.

[4]) Vgl. unten zu v. 14: *μέτοχοι . . τοῦ Χριστοῦ.*

[5]) Vgl. Matth. 21, 42; Mark. 12, 10; Luk. 20, 17; Act. 4, 11; I. Petr. 2, 7.

[6]) Vgl. Ephes. 2, 20. 22; 3, 17; Apok. 3, 20. Darum liegt auch kein Grund vor, *οὗ* zu *αὐτοῦ* (Weiß) zu beziehen.

[7]) Vgl. Ephes. 1, 22; 4, 15; 5, 23; Kol. 1, 18; 2, 19.

— besonders Anfeindungen gegenüber gebraucht [1]) — zunächst (von *πᾶν* und *ῥῆσις*) die „Freimütigkeit im Reden", ferner „Zuversicht"; *καύχημα* — ein beliebter paulinischer Ausdruck — bezeichnet den Grund des Rühmens, im Unterschiede von *καύχησις* [2]), wie das Rühmen selbst genannt wird [3]). Diese Bedingung ist gerichtet gegen ein Schwanken und Zurückverlangen der Angeredeten nach dem Alten Bunde. Etwaigen Zweifeln, ob nicht die verlassenen alttestamentlichen Gesetze und Einrichtungen doch zum Heile nötig, setzt der bereits ermahnende Verfasser die feste Zuversicht auf Christus, den alleinigen Grund des Heiles, entgegen; der Überschätzung dessen aber, was die Juden in Tempel und Opfern noch besitzen und sich zum Ruhme und als Auszeichnung anrechnen, stellt er gegenüber den Grund des christlichen Rühmens — und dieser ist letzlich kein anderer als Christus Selbst —, den wir allerdings jetzt erst in der Hoffnung besitzen, weshalb er *τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος* schreibt. Die Zeitverhältnisse mögen so geartet sein, daß es nicht leicht ist, eine freudige Zuversicht und die Hoffnung auf eine kommende Größe und Herrlichkeit festzuhalten. Im Hinblicke auf die entgegen wirkenden Einflüsse und Schwierigkeiten mahnt bereits indirect der Verfasser zu treuem Festhalten: *κατάσχωμεν* [4]). Und so lange wir das thun, gehören wir zum „Hause" Christi: *οἶκος ἐσμεν*. Darum kann nicht geleugnet werden, daß die Worte *μέχρι τέλους βέβαιαν* hier, wo von der Bedingung der Vereinigung mit Christus in der Gegenwart die Rede ist, mehr als entbehrlich erscheinen. Aber auch die feminine Form *βέβαιαν*, die nur zu *παῤῥησία* passen würde, macht sie als Interpollation aus v. 14, wo *βέβαιαν* mit *ἀρχήν* zusammengehört, kenntlich [5]).

---

[1]) Vgl. II. Kor. 3, 12; 7, 4; Ephes. 6, 19; Act. 2, 29; 4, 13. 29. 31; 28, 31.

[2]) Mit Unrecht identificieren hier de Wette, Bleek, Thol., Bisp. beide Ausdrücke.

[3]) Vgl. zu diesen beiden Begriffen bes. Gal. 6, 4; Röm. 3, 27; 4, 2 (III. Bd., S. 147); 15, 17 u. a.

[4]) Zu *κατέχειν* vgl. I. Bd., S. 150 u. III. Bd., S. 75 f.

[5]) Vgl. oben die textkrit. Note.

Kap. III, 7 — IV, 16: **Ermahnungen in einer den Ps. 94 homiletisch behandelnden Weise.**

III, 7. Darum, wie der heilige Geist sagt, „heute, so ihr Seine Stimme höret, 8. verhärtet euere Herzen nicht wie in der Verbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste, 9. wo euere Väter in Prüfung versuchten [1]*), und meine Werke vierzige Jahre lang sahen. 10. Darum zürnte Ich diesem* [2]*) Geschlechte und sprach: allzeit gehen sie irre mit dem Herzen; sie aber lernten nicht kennen Meine Wege; 11. wie ich schwur in Meinem Zorne: nimmer sollen sie eingehen in Meine Ruhe!“ 12. Achtet darauf, Brüder, daß nicht etwa in einem von euch ein böses Herz des Unglaubens sei im Abfallen vom lebendigen Gotte, 13. sondern sprechet einander jeden Tag zu, so lange es „heute“ heißt, damit niemand aus euch* [3]*) durch Betrug der Sünde verhärtet werde; 14. denn Genossen des Gesalbten sind wir geworden* [4]*), wenn wir anders den Anfang des Bestehens bis ans Ende unerschütterlich festhalten. 15. In dem, daß es heißt: „heute, so hr Seine Stimme höret, verhärtet euere Herzen nicht wie in der Verbitterung“. 16. Denn welche, die hörten, wurden bitter? aber waren es nicht alle, die ausgezogen aus Ägypten durch Moses* [5]*)? 17. welchen aber zürnte Er vierzig Jahre? Nicht denen, die gesündigt hatten, deren Leiber in der Wüste fielen? 18. welchen aber schwur Er, daß sie nicht eingehen sollten in Seine Ruhe, als denen, die ungehorsam waren? 19. Und wir sehen, daß sie nicht eingehen konnten um des Unglaubens willen.*

---

[1]) ℵ*ABCD*E* lesen nur *ἐπείρασαν*; ℵᶜDᶜE**KLNP (Rec.) dagegen fügen — wahrscheinlich nach den LXX — noch *με* hinzu. ℵ*ABCD*EMP lesen *ἐν δοκιμασίᾳ*; ℵᶜDᶜKL (Rec.) dagegen wieder mit LXX: *ἐδοκίμασάν με*.

[2]) Mit ℵABD*M ist *ταύτῃ* und nicht mit CDᶜEKLP (Rec.) (LXX) *ἐκείνῃ* zu lesen.

[3]) ℵACMP stellen die Worte *τις ἐξ ὑμῶν* (Ti, Treg., WH.); BDEKL dagegen: *ἐξ ὑμῶν τις* (Ln, Treg. u. WH. a. R.).

[4]) Mit ℵABCD etc. ist die Wortstellung *τοῦ Χρ . γεγόναμεν* festzuhalten gegen KL (Rec.): *γεγον. τοῦ Χρ.*

[5]) AMP (Rec.) haben hier die Form *Μωσέως*; ℵBCD etc. dagegen *Μωϋσέως*.

IV, 1. Fürchten lasset uns also, daß nicht etwa, da die Verheißung, einzugehen in Seine Ruhe verblieben ist, einer unter euch erfunden werde, daß er zurückgeblieben; 2. denn wir haben die frohe Botschaft wie auch jene; aber nicht hat jenen das Wort, das sie zu hören bekamen, genützt, da es sich nicht durch den Glauben mit denen, die es hörten, in eins verband [1]*). 3. Denn wir gehen ein* [2]*) in die Ruhe als Gläubige, wie Er gesagt hat: „wie ich geschworen habe in Meinem Zorne: nimmer sollen sie eingehen in Meine Ruhe", und doch waren die Werke von Grundlegung der Welt an vollbracht; 4. denn es heißt irgendwo vom siebenten Tage also: „und es ruhte Gott am siebenten Tage von allen Seinen Werken", 5. und darin wiederum: „nimmer sollen sie eingehen in Meine Ruhe". 6. Da somit es erübrigt, daß welche in sie eingehen, und die, welche früher die frohe Botschaft erhalten hatten, um des Unglaubens willen nicht eingingen; 7. so bestimmte Er wiederum einen Tag, ein „heute", indem Er in David nach so langer Zeit — wie vorher gesagt* [3]*) — spricht: „heute, so ihr Seine Stimme höret, verhärtet nicht euere Herzen!" 8. Denn hätte Josua sie zur Ruhe gebracht, so würde Er nicht darnach von einem anderen Tage reden. 9. Also verbleibt noch eine Sabbatfeier dem Volke Gottes; 10. denn wer eingegangen ist in Seine Ruhe, der ruht auch selbst von seinen Werken, wie Gott von den Seinigen.*

11. So laßt uns also uns bemühen, um in jene Ruhe einzugehen, damit nicht jemand im nämlichen Beispiele des Unglaubens falle. 12. Denn lebendig ist Gottes Wort und wirksam [4]*) und schneidender als jeglich zweischneidig Schwert und durchdringend*

---

[1]) ℵ d e Ital, Vulg., Pesch., Hieron. haben *συγκεκραμένος* gelesen (Ti., WH. a. R.); ABCD*M etc. kopt., aeth., arm. Verss., Chrys., Theod. Mop. u. a. (Ln., Treg., WH. Text) bieten die Form *συγκεκραμένους*. Es ist aber diese letztere Lesart als Nachbildung nach dem vorhergehenden *ἐκείνους* zu erklären.

[2]) Mit ℵBDEKLMP ist *εἰσερχόμεθα* zu lesen; nicht *εἰσερχώμεθα* (AC). Ferner lesen BDEKLP: *γάρ* (Ti., WH. Text); ℵACM (Treg., WH. a. R.) dagegen *οὖν*; erstere Lesart entspricht besser dem Gedankengange.

[3]) ℵABD*E*P (Ti., WH.) lesen *προείρηται*; B: *προείρηκεν* (WH. a. Rande); DᶜE**KL (Rec.): *εἴρηται*.

[4]) B liest *ἐναργής*.

bis zur Scheidung von Seele und[1] *Geist, Gelenken sowohl als Mark, und ein Richter der Gesinnungen und Gedanken des Herzens. 13. Und nicht ist ein Geschöpf unsichtbar vor Ihm, alles aber bloß und aufgedeckt Seinen Augen, vor Dem wir Rechenschaft abzulegen haben.*

14. Da wir nun einen Hohenpriester haben, der die Himmel durchschritten hat, Jesum, den Sohn Gottes, so lasset uns festhalten an dem Bekenntnisse! 15. Denn nicht haben wir einen Hohenpriester, der nicht Mitleid mit unseren Schwachheiten haben könnte[2]*; wohl aber einen, der in Allem auf gleiche Weise versucht ward*[3] *ohne Sünde. 16. Lasset uns also mit Zuversicht zum Throne der Gnade hinzutreten, auf daß wir erhalten Barmherzigkeit*[4] *und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe!*

Mit Rücksicht darauf, daß bereits am Schlusse des zweiten Kapitels Christus als „ein barmherziger und treuer Hoherpriester", der „selbst versucht gelitten hat", vorgestellt ward, und daß in den vv. 14—16 noch im Ermahnungstone fortgefahren wird, fügen wir diese, den Übergang zum folgenden Abschnitt bildende Paränese noch der vorhergehenden Homilie an.

Der Verfasser schließt die beabsichtigte Ermahnung mit **III,7.** *διό* an und stellt sie so als eine Folgerung aus der zuvor dargelegten Wahrheit hin. Diese aber ist, daß wir als Christen dem über Moses wesentlich erhabenen „Gesalbten" unter der Voraussetzung treuen Festhaltens zugehören. Weil also auch unserseits die Einhaltung solcher Bedingung notwendig ist, darum — *διὸ καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτλ.* — folgt an der Hand des 94 (95) Psalms (vv. 8—11) eine eingehende und län-

---

[1]) Mit ℵABCLP ist nach *ψυχῆς* nur *καί* zu lesen; DEK (Rec.) haben noch *τε* — wahrscheinlich in Nachbildung nach dem folgenden Gliede *ἁρμῶν τε καί* — hinzugefügt.

[2]) Nicht ist mit B^cD^cEKLP (Rec. Ln.) die Form *συμπαθῆσαι*, sondern mit ℵAB^*CD^* *συνπαθ.* zu lesen.

[3]) Mit ℵABDE ist *πεπειρασμένον* — nicht mit CKLP (Rec.) *πεπειραμένον* — zu lesen.

[4]) Mit ℵABC^*D^*KP ist *ἔλεος* und nicht *ἔλεον* (C^bD^cEL, Rec.) zu lesen.

gere Ermahnung, ja nicht durch Unglauben der „Ruhe“ verlustig zu gehen, wie solches einst bei den Vätern in der Wüste der Fall gewesen war. Das längere Schriftcitat aber wird als das Wort des „heiligen Geistes“ bezeichnet [1]); ein Ausdruck, der die Inspirationslehre ausspricht. Es fragt sich aber nun, ob der Verfasser die angeführte Stelle sich aneignet und seine Ermahnung sogleich in dieselbe kleidet [2]), oder ob er zuerst in längerem Zwischensatze seinen Lesern das ihnen bekannte Schriftwort vorhalten und erst darnach — v. 12: *βλέπετε* — an *διό* anknüpfend mit der eigenen Unterweisung beginnen will [3]). Wenn wir nun beachten, daß *καθὼς λέγει . .* — diese Citationsformel — nicht des Schriftstellers eigene, sondern hier des heiligen Geistes Worte ankündet, so kann man kaum annehmen, daß in denselben der Verfasser sogleich seinen Ermahnungen und Gedanken einen Ausdruck habe geben wollen; und dieses um so weniger, als — v. 9 — Gott Selbst in einer Weise redend eintritt, daß eine Aneignung Seiner Worte durch den Verfasser nicht angänglich erscheint. Gewiß mag die Länge des Zwischensatzes und auch die Wiederkehr von *διό* in v. 10 auffallend erscheinen; allein diese Bedenken treten zurück bei der Erwägung, daß der Verfasser die Stelle seinen Lesern als Ganzes erst vorhalten will, ehe er zu seiner eigenen Ausführung übergeht [4]). Psychologisch aber erklärt sich die Anführung solch längeren Citates aus dem Gedanken an die Bedeutung, die es gerade für die Leser hat. Daß den Verfasser aber ein solcher in der That bewegte, dafür dürfte man ein Kennzeichen in der Hervorhebung des Urhebers des angezogenen Schriftwortes nicht mit Unrecht erblicken.

Der 94. (95.) Psalm, den die LXX David zuschreiben [5]), fordert zuerst auf zum Lobe Gottes, als des allmächtigen Schöp-

---

[1]) Vgl. dieselbe Formel unten 9, 8; 10, 15.

[2]) So Klee, Ebrard, Delitzsch, Zill u. a.

[3]) So Erasmus, Estius, Grotius, Bengel, Bleek, Bisp., Weiß, v. Soden u. a.

[4]) de Wette, Tholuck, Ad. Maier denken an eine Ellipse, die durch ein *μὴ σκληρύνητε* oder eine ähnliche Wendung zu *διό* zu ergänzen sei. Zum Stile des Hebräerbriefes gerade würde diese Hypothese nicht passen.

[5]) Im masoret. Texte fehlt eine Überschrift.

fers der Welt (vv. 1—5) und gnädigen Königs über Israel. „Er ist unser Gott und wir das Volk Seiner Weide, die von Seiner Hand geleitete Heerde“. Hieran schließt sich alsdann die citierte eindringliche Ermahnung, das Herz gegen Gottes Einsprechungen nicht zu verhärten. Es faßt der Hebräerbrief *σήμερον ἐὰν κτλ.*[1]) nach den LXX als Vordersatz zu *μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν*, den ganzen Text aber bis zu v. 10 noch als einen Ausspruch des „heiligen Geistes“; alsdann wird Gott redend eingeführt. Von jeder Zeit aber, da diese Mahnung, das Herz nicht gegen die Einwirkungen der göttlichen Gnade zu verschließen[2]), gilt das „heute“ auch im Sinne des Psalms. Den weiteren Worten: *ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ, κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν ἐρήμῳ* entspricht im masoretischen Texte: „wie zu Meriba[3]), wie am Tage von Massa[4]) in der Wüste.“ Statt der Eigennamen lesen die LXX (Ps. l. c.) die Nomina appellativa: *παραπικρασμός* und *πειρασμός*. Es ist aber mit dem ersten dieser Worte nicht die „Erbitterung Gottes, die Erregung Seines Zornes“[5]), sondern — wie das folgende Versglied, welches (*οἱ πατέρες ἐπείρασαν*) vom menschlichen Thun redet, erkennen läßt — die Verbitterung des Volkes gegen den Herrn[6]), da es sich in der Not um Wasser kleinmütig von Ihm verlassen geglaubt hatte, gemeint. Dementsprechend bezeichnet auch das letztere derselben die Herausforderung seitens des Volkes, ob der Herr Seine Allmacht kundthun und „am Tage“[7]) des Wassermangels in der Wüste abhelfen werde. So ermahnt also der Psalmist als Organ des „heiligen Geistes“, nicht wieder gegen Gott durch Mangel an Vertrauen zu sündigen und vv. 8.9.

---

[1]) Nach dem masoret. Texte: „wenn ihr doch heute Seine Stimme hörtet!“

[2]) Zu *σκληρύνειν τὰς καρδίας* in dem obigen Sinne vgl. Prov. 28, 14.

[3]) מְרִיבָה — wozu מֵי zu ergänzen ist — heißt „Haderwasser“, womit auf das Murren des Volkes, weil es kein Wasser hatte, (Exod. 17, 7) angespielt ist. Vgl. auch Num. 20, 13.

[4]) מַסָּה = Versuchung. Exod. 17, 7: „Und er nannte den Namen des Ortes Massah und Meribah wegen des Zankes der Kinder Israels und weil sie den Herrn versuchten, indem sie sprachen: ist wohl der Ewige in unserer Mitte oder nicht?“

[5]) So Keil, Zill.

[6]) Vgl. auch Deut. 33, 8.

[7]) Wir fassen *κατά* bei *τὴν ἡμέραν* zeitlich; vgl. oben 1, 10.

das Beispiel der Väter in der Wüste zu wiederholen, „wo (*οὗ* = „wo“ [1])) euere Väter in Prüfung versuchten“. Auffallend ist die Weglassung von *με*, welches die LXX, die vorgelegen haben [2]), lesen. Der Grund dürfte wohl darin liegen, daß der Verfasser diese Worte noch den Psalmisten reden läßt. Es enthält *πειράζειν*, welches „versuchen, auf die Probe stellen“ heißt, den Gedanken des Mistrauens gegen den Zuerprobenden. *Ἐν δοκιμασίᾳ* [3]) ist wohl nicht zur Verstärkung des Begriffes *ἐπείρασαν* zugefügt — dann hätte man wohl *ἐν πειρασμῷ* zu erwarten —, sondern soll unter Wahrung der Verschiedenheit der Bedeutung beider Ausdrücke den dem Versuchen Gottes vorausgehenden Act des Verstandes, der sich zu einem Richter über Gott aufwirft und Dessen Thun einer „Würdigung“ unterzieht [4]), bezeichnen. Wie das dem folgenden Verse vorgesetzte *διό* kenntlich macht, bezieht der Hebräerbrief die Zeitbestimmung *τεσσεράκοντα ἔτη* nicht mit den LXX und dem hebräischen Texte zum Folgenden, sondern zu *καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου*. Indem wir nach dem Grunde dafür — es kann unmöglich zufällig genannt werden [5]) — fragen, werden wir wohl nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß hier dem Verfasser bei Anführung des Psalmwortes das zweite Murren des Volkes gegen das Ende des vierzigjährigen Wüstenzuges [6]) vorgeschwebt hatte [7]). In solchem Zusammen-

---

[1]) Beng. faßt irrig *οὗ* als Attraction zu *πειρασμοῦ*.

[2]) Vgl. oben die textkrit. Note.

Bei den LXX lautet die Stelle: *οὗ ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασαν καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου.*

[3]) Im N. T. ist *δοκιμασία* hapax legom.

[4]) Vgl. zu *δοκιμάζειν* = „würdigen“ III. Bd., S. 88 (Röm. 1, 28); S. 110 (Röm. 2, 18); I. Bd., S. 55. 118.

[5]) Vgl. die Verbindung unten in v. 17.

[6]) Vgl. Num. 20, 2 ff.

[7]) So auch Weiß. Vgl. daselbst auch — S. 101 u. 102, Anmkgen — eine kritische Zusammenstellung anderer Erklärungsversuche; spec. auch den einer Combination von Exod. 17, 7 und Num. 20, 13 (Lünem., Delitzsch, Ewald, Zill) und der Annahme, daß der Verfasser seine Leser habe darauf hinweisen wollen, daß die in den 40 Jahren des Wüstenzuges vorgebildete 40-jährige Messiaszeit (bis zur Zerstörung Jerusalems?) bald zu Ende sei (Bleek, Delitzsch, Lünem., Bisp. bezeichnen sie mit „vielleicht“, Ad. Maier als „wahrscheinlich“).

hange dient dieser Hinweis auf des Herrn Werke während einer vierzigjährigen Zeitdauer, mit welchem Gott redend eingeführt wird, dazu, um die Größe des Unrechtes des Murrens der Israeliten in noch grelleres Licht zu setzen [1]) und das Strafgericht über sie noch mehr zu begründen [2]).

Weil der Verfasser ein warnendes Beispiel damit aufstellen v. 10. und dadurch von einer ähnlichen Verhärtung seine Leser abhalten will, verbindet er mit *διό* das folgende Strafwort des Herrn: *προσώχθισα* [3]) *τῇ γενεᾷ ταύτῃ*, das zuerst Dessen Unzufriedenheit mit dem Volke ausspricht. Alsdann aber fährt die Rede fort: *καὶ εἶπον ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ* [4]), womit das Verhalten des Volkes als ein Gott entfremdetes bezeichnet wird. Durch den Zusatz *τῇ καρδίᾳ* aber wird der Irrtum als letztlich im Willen gründend bezeichnet [5]). Dem Worte *πλανᾶσθαι*, das ein Abirren vom rechten Wege oder ein Laufen ins Ungewisse, ohne bestimmtes Ziel besagt, entsprechend wird im nämlichen Bilde fortgefahren: *αὐτοὶ δὲ* [6]) *οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδούς μου*. Die adversative Partikel *δέ* leitet zu folgender Verbindung an: Gott hielt dem Volke seine steten Verirrungen vor; es hörte, daß es verkehrte Wege wandle; aber es kam dadurch nicht zur rechten Einsicht, erkannte nicht die Wege, die Gott mit Seinen Geboten ihm vorgezeichnet hatte [7]).

---

[1]) Einer Übersetzung von *καί* mit „obwohl“ steht der einfache Aorist – statt des dann zu erwartenden Plusquamperf. — entgegen.

[2]) Vgl. Num. 14, 21. 22: „So wahr ich lebe, soll die ganze Erde der Herrlichkeit des Herrn voll werden; aber alle die Männer, die meine Herrlichkeit gesehen und alle die Zeichen, die ich gethan in Ägypten und in der Wüste, und mich schon zehnmal versuchten und doch nicht auf meine Stimme hörten, sollen das Land nicht sehen . . .“

[3]) *προσοχθίζειν* — im N. T. hapax legom. — heißt: unzufrieden sein, zürnen. Vulg. (Psalt. Gallic.): „offensus sum“; Psalt. Rom. dagegen: proximus fui. Nach dem masoret. Texte lautet die Stelle: „Vierzig Jahre hatte ich Verdruß an diesem Geschlechte“.

[4]) Nach dem masoret. Texte: „und ich sprach: ein Volk verkehrten Herzens ist es“. Das Partic. präs. (עַם תֹּעֵי לֵבָב), das eine Zuständlichkeit etwas Bleibendes ausdrückt, ist dem Gedanken nach in *ἀεί* enthalten.

[5]) Vgl. III. Bd., S. 82 zu Röm. 1, 21.

[6]) Cod. A der LXX bietet die Lesart *αὐτοὶ δέ*, während B: *καὶ αὐτοί* hat.

[7]) Es hat also der Hebräerbrief, indem er *δέ* liest, den Satz *αὐτοὶ δὲ κτλ.* nicht mehr dem *εἶπον* untergeordnet.

v. 11. Die Folge der Fruchtlosigkeit der Ermahnungen des Herrn an das verstockte Volk ist, daß Er in Seinem Zorne schwur (ὡς [1]) *ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου*), es werde auf keinen Fall [2]) eingehen *εἰς κατάπαυσίν μου*. „Zorn Gottes“ [3]) ist ein vom Menschen entlehnter Ausdruck, um das wirksame Widerstreben Gottes gegen das Böse zu bezeichnen. Wenn Gott auch immer dem Unheiligen widerstrebt, so hält Er die Offenbarung dessen jedoch durch Seine Langmut, bis diese erschöpft ist, zurück; alsdann aber giebt sich der Zorn in der Strafverhängung kund. Für das verstockte Israel aber bestand dieselbe einst in der Wüste darin, daß es nicht in das verheißene Land eingehen durfte [4]). Dieses wird im Gegensatze zu dem unstäten Umherziehen in der Wüste „Ruhe“ genannt [5]). So zweifellos nun der Psalmist dessen bei den Worten *εἰς τὴν κατάπαυσίν μου* gedenkt, ebenso gewiß aber ist damit der durch ihn vom heiligen Geiste niedergelegte Gedanke noch nicht erschöpft; denn es ist auch nach dem Alten Testamente das gelobte Land und der Einzug in dasselbe ein Vorbild des kommenden Reiches Gottes, der Kirche im Diesseits wie Jenseits und des Eintrittes in dieselbe. Dementsprechend ist der einstige Besitz des Erbes der Väter seitens Israels ein Vorbild der „Ruhe“ in der Zugehörigkeit zur Kirche und der ewigen Ruhe im Himmel [6]). Auf dieser typischen Bedeutung des

---

[1]) Zu *ὡς* cum Indic im Sinne von *ὥστε* vgl. Winer § 53, S. 431.

[2]) Die Formel *εἰ εἰσελεύσονται* ist die Wiedergabe der hebräischen Schwurformel, die das Eingehen in stärkster Weise verneint. Sie würde etwa als Ergänzung haben: „ich würde aufhören Gott zu sein“, wenn sie eingingen. Vgl. Marc. 8, 12; I. Sam. 14, 45; II. Sam. 11, 11.

[3]) Vgl. über den „Zorn Gottes“ — auch specielle Litteratur — III. Bd., S. 72 ff.

[4]) Vgl. Num. 14, 21—23. 30; Deut. 12, 9 f.

[5]) Vgl. nochmals Deut. 12, 9. 10: *καὶ καταπαύσει ὑμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν τῷ κύκλῳ καὶ κατοικήσετε μετὰ ἀσφαλείας.*

[6]) Chrysost.: *Δηλονότι ἔστιν ἄλλη κατάπαυσις· περὶ μὲν γὰρ τῆς Παλαιστίνης οὐκ ἔνι εἰπεῖν· εἶχον γὰρ αὐτήν· περὶ δὲ τῆς ἑβδομῆς οὐκ ἔστιν εἰπεῖν· οὐ γὰρ δήπου περὶ ταύτης διελέγετο τῆς πάλαι γεγενεμένης. Ἄρα ἑτέραν τινὰ αἰνίττεται τὴν ὄντως ἀνάπαυσιν.* Primas.: Notandum tres requies ab apostolo in hac epistola commemorari, unam sabbati quo requievit Deus ab operibus suis; secundam Palaestinae, in quam ingressi Israelitae requieturi erant a miseria et laboribus multis; tertiam quoque, quae vera est requies, regnum videlicet coelorum, ad quam quos pervenire contigerit planissime requiescent a laboribus et aerumnis hujus saeculi.

Wortes *κατάπαυσις* fußt der Verfasser in seiner folgenden Auslegung. Der Umstand aber, daß dieselbe judenchristlichen Lesern gegenüber als Beweis dient, läßt erkennen, daß solche vorbildliche Auffassung bei ihnen Anerkennung fand.

Die mit *διό* in v. 7 eingeleitete Folgerung nimmt der Ver- vv. 12. 13.
fasser mit *βλέπετε* auf, indem er die Anwendung von dem citierten Worte des „heiligen Geistes“ auf seine Leser macht. Daß er diese wieder mit „Brüder“ anredet — wie oben v. 1 —, läßt uns einen Blick in das von übernatürlicher Liebe zu den Gliedern Christi erfüllte Herz des Apostels thun. Und seine Besorgnis ist groß, wie uns die Wendung *μήποτε* mit dem Indicativ *ἔσται* statt des Conjunctiv, der die Gefahr noch als ferner bezeichnen würde, besagt [1]). Aber auch jedes einzelne Gemeindeglied umfassend ist diese Fürsorge: *ἔν τινι ὑμῶν.* Es werden alle Brüder aufgefordert, einem jeden Einzelnen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Da mit dem Psalmisten — v. 10 — das Herz als der Quell der Verkehrtheit angesehen wird, so heißt es: *καρδία πονηρά* [2]). Mit dem Genitiv *ἀπιστίας* aber, der wohl am besten als Gen. qualit. gefaßt wird [3]), ist näher angegeben, was dem „bösen Herzen“ eigen ist. In die That aber setzt sich der Unglaube um in dem Abfalle von Gott: *ἐν τῷ ἀποστῆναι* [4]) *ἀπὸ θεοῦ ζῶντος.* In dem Zusatze „der Lebendige“ ist bereits ein Hinweis darauf, daß Gott Seine Strafandrohung wahr machen wird, enthalten [5]).

Zu dem Gedanken: lasset es bei Keinem zum Abfalle kommen, wird die Aufforderung gefügt: „sondern sprechet einander zu“ (*ἀλλὰ παρακαλεῖτε* [6]) *ἑαυτούς* [7])), und zwar „jeden Tag“, denn

---

[1]) Vgl. Winer, § 56, 2, b. S. 446.

[2]) Vgl. Matth. 12, 34. 35; Luk. 6, 45.

[3]) Vgl. unten 12, 15 und Ephes. 6, 12.

[4]) Vgl. Luk. 8, 13; Act. 15, 38; I. Tim. 4, 1 (mit bloßem Genit. construirt).

[5]) Vgl. unten 9, 14; 10, 31; 12, 22. Weil dieses Motiv in jenen Worten enthalten, darum weisen sie nicht etwa auf einen Abfall zum Heidentum (v. Soden) hin.

[6]) Zu *παρακαλεῖν* — besonders bei Lukas und Paulus beliebt — vgl. u. a. I. Thess. 2, 11; 3, 2; 5, 11 u. a.

[7]) *ἑαυτούς* geht auf *ἀδελφοί* zurück, so daß es soviel besagt als *ἀλλήλους*. Vgl. Kol. 3, 16.

stets auch umgiebt euch Gefahr und Versuchung. Der Nachdruck des Gedankens liegt bei dieser Ermahnung — wie auch die Verstärkung des einfachen „*καθ' ἡμέραν*“ durch die Hinzufügung von *ἑκάστην* [1]) erkennen läßt — auf der Beharrlichkeit in der Beobachtung derselben. Die dabei sich von selbst nahelegende Frage aber, wie lange das geschehen soll, bekommt ihre Beantwortung mit *ἄχρις οὗ τὸ Σήμερον*; d. i. „so lange als das heute“ dauert [2]). Bei dem verschieden gedeuteten *τὸ Σήμερον* ist zunächst zu beachten, daß der Artikel auf den Sinn dieses Wortes in der vorhercitierten Psalmstelle zurückverweist. Damit aber giebt der Apostel kund, daß er „das heute“ nicht etwa mit der Zeit Davids oder auch des Alten Bundes beendet, sondern es auch in seiner Zeit wieder sieht und jene alttestamentliche Ermahnung als eine allgemein giltige anerkennt. Durch den Zusammenhang aber — besonders durch die Worte „wenn ihr meine Stimme hört“ und „so lange als“ — ist zu erschließen, daß in der Anwendung nach dem Psalmisten mit dem „heute“ gesagt sein soll: so lange die Zeit des Zuspruches Gottes oder der Gnade für uns dauert. Für Israel war das „heute“ vorüber, als Gott ihm Seine Gnade entzog und es so der Verhärtung preisgab. Auch für den Christen kann ein solcher Zeitpunkt kommen [3]). Darum *βλέπετε . . . παρακαλεῖτε, ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν κτλ.* Suchet euch in jeder Weise vor der Verhärtung des Herzens zu bewahren. Und Alle sollen zur „Ruhe“ kommen; auch nicht Einer (*τις*) soll verloren gehen „durch Betrug der Sünde“: *ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας*, wobei

---

[1]) Zu *καθ' ἡμέραν* vgl. Act. 2, 46,

[2]) *ἄχρις οὗ* = „so lange bis“ (Luk. 21, 24; Act. 7, 18); dann, wenn nicht an den Eintritt einer die Zeit begrenzenden Thatsache, sondern an das Aufhören eines Zustandes zu einer bestimmten Zeit gedacht wird; dann = „so lange als“ (II. Makk. 14, 10).

[3]) Daraus ergiebt sich denn von selbst die Beurteilung jener Auffassungen, die — Theodoret, Theophyl., Primas., Estius, Calmet u. a. — an die Lebenszeit eines jeden Einzelnen denken, oder die — Klee, Tholuck, de Wette, Keil u. a. — meinen: so lange der Ruf „heute“, d. i. die so anhebende Ermahnung ergeht, oder — Ad. Maier —, der die messianische Zeit mit *τὸ σήμερον* bezeichnet sieht.

die Sünde als wirkendes Princip gedacht ist [1]). Es „täuscht“ die Sünde, indem sie ein Scheingut vorspiegelt und den Willen zum Verlangen und schließlich Ergreifen darnach veranlaßt. Unter Verdeckung des Bösen sucht sie der Erkenntnis des Menschen einzureden, daß es ein Gutes gelte. Leicht mögen wir uns vorstellen, wie das Judentum unter einseitiger Hervorhebung des Wahren, das in dem alttestamentlichen Gesetze enthalten ist, die Judenchristen zur Rückkehr zu demselben zu verleiten und über die damit verbundene Gefahr hinwegzutäuschen suchen mochte. Und gewiß, mit dem Abfall vom Evangelium, von der erkannten vollen Wahrheit war die Gefahr groß, der Herzensverhärtung zu verfallen. Weil diese zu verhüten, das Hauptziel der eigenen Worte des Verfassers, darum spricht er in denselben den gleichen Gedanken aus, den er in dem längeren Schriftworte vorgehalten hat. Wir erkennen aber darin eine Bestätigung dafür, daß mit vv. 12 ff. das *διό* in v. 7 wieder aufgenommen worden ist.

Für die Ermahnung aber, nicht wieder dem Judentum und **v. 14.** so einer Verhärtung des Herzens zu verfallen, bietet das Schreiben den letzten und tiefsten Beweggrund, indem es die höchste und unvergleichliche Würde des Gläubigen nennt: die Vereinigung mit Christus: *μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν.* Dieses kurze Wort enthält die — ächt paulinische [2]) — Lehre von der übernatürlichen Lebensvereinigung mit Christus, enthält, was in dem Gleichnisse bei Johannes [3]) von dem Weinstocke und den Rebzweigen, die in ihm sind und dadurch ihre Kraft empfangen, eine Ausführung bekommt. Das Wort *γεγόναμεν* aber erinnert den Leser an den Augenblick, da er im Sacramente der Taufe Christo eingegliedert [4]) ward und in Ihm eine neue, übernatürliche Daseinsweise erhielt. Doch solch erhabenster Beweggrund, Genossen Christi [5]) zu sein, behält seine Giltigkeit nur unter der Voraus-

---

[1]) Vgl. Röm. 7, 8—11 (III. Bd., S. 220 ff.).

[2]) Vgl. bes. Röm. 6, 1 ff. (III. Bd., S. 194 ff.); Gal. 2, 19 f.; 3, 27 (I. Bd., S. 261 ff. 302.).

[3]) Vgl. Joh. 15, 1 ff.

[4]) Vgl. Röm. 6, 3: *ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν.*

[5]) Vgl. oben die Erklärung zu v. 6: *οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς.*

setzung, daß wir „den Anfang des Bestehens bis ans Ende unerschütterlich festhalten“: *ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν* lauten die Worte des Verfassers. Die gegebene Erklärung der Worte *μέτοχοι Χριστοῦ* führt uns nun dazu, *ὑπόστασις* in der früher bereits genannten Bedeutung [1]) von der neuen Seinsweise, welche die Gläubigen in der Vereinigung mit Christus gewinnen, in der das übernatürliche Leben seinen Grund hat, zu verstehen. Diese kommt zur vollen Ausgestaltung erst in der einstigen Verklärung, in der vollen Teilnahme an dem Gute, das uns Christus ist; doch auch jetzt schon ist der „Anfang“ dazu gemacht, indem wir getauft worden sind und den Glauben und die Gnaden Christi angenommen haben. Wenn wir in diesen treu „bis ans Ende“ erfunden werden, dann sind wir in Wahrheit in unserer Eingliederung in Ihn durch die Taufe Seine Genossen geworden. Einen Nachdruck legt der Ermahnende hier darauf, daß das Anfangen noch nicht genügt, um selig zu werden; daß vielmehr Beharrlichkeit bis ans Ende erforderlich ist. Da es oben — v. 6 — nicht nur hieß: *ἐὰν τὴν παρρησίαν*, sondern auch *ἐὰν τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατάσχωμεν*, so ergiebt sich, daß es sich beidemal letztlich um dieselbe Bedingung zum Heile in Christus handelt [2]). Der das zweitemal beigefügte Zusatz *μέχρι τέλους βέβαιαν* ist durch *τὴν ἀρχήν* veranlaßt.

vv.15-19. Gar mannigfach sind die Versuche, die Verknüpfung von v. 15 mit dem Vorausgehenden zu gewinnen [3]). So werden z. B. die vv. 16—19 als Paranthese und 4, 1 als Nachsatz zu v. 15 gefaßt [4]); doch hieran hindert schon die Partikel *οὖν* in 4, 1, die als Folgerung an das Vorhergehende anschließt. Oder aber man verbindet v. 15 mit *μέχρι τέλους* und versteht also: wir sind Christi teilhaftig geworden, wenn wir anders den Anfang des

---

[1]) Vgl. oben zu 1, 3.

[2]) Damit werden wir dem wahren Gedanken jener Ausleger gerecht, die (vgl. Ad. Maier, Zill, Weiß) *ὑπόστασις* = „Zuversicht“ fassen zu sollen glauben; aber auch dem der älteren Interpreten (Chrys., Theodoret, Theophyl., Oekum., Primas. und ihren Nachfolgern), die *ὑπόστασις* = Grundlage nehmen und bei *ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως* an den Glauben denken.

[3]) Vgl. Zusammenstellungen bei Ad. Maier, Bisp., Weiß.

[4]) So Chrys., Oekum., Theophyl.

Bestandes festhalten bis ans Ende, so lange es heißt: „heute, so ihr seine Stimme hört u. s. f.“ [1]); — allein der Bedingungssatz *ἐάνπερ κτλ.* schließt die im v. 14 gegebene Begründung — ähnlich wie v. 6 — ab. Gerade der Umstand, daß v. 15 ohne jede Verbindungspartikel fortgesetzt wird, heißt uns einen neuen Satz damit beginnen. Zuvor hat der Verfasser als letztes Motiv den unvergleichlichen Vorzug der Genossenschaft mit Christus genannt. Derselbe ist aber unserseits durch treues Festhalten bedingt. Daß dieses nun in der That die Bedingung ist für die Vereinigung mit Christus, illustriert jetzt der Apostel an der Hand der angezogenen Psalmstelle aus der Geschichte der Väter der nunmehrigen Judenchristen. So werden die folgenden Verse 15—18 zu einem die vorhergehende Ermahnung an einem Beispiele ausführenden Vorhalte, um dann in v. 19 zu dem Schlusse zurückzugelangen, daß der Unglaube den Ausschluß aus dem Reiche oder von dem Erbe des Herrn zur Folge hat: „wir sehen“ — so lauteten die Worte — „daß sie nicht eingehen konnten um des Unglaubens willen.“

Zu diesem Ziele wiederholt der Verfasser nochmals das — oben v. 7 — citierte Psalmenwort, welches da heißt (*ἐν τῷ λέγεσθαι*): „heute, so ihr Seine Stimme höret, verhärtet euere Herzen nicht, wie in der Verbitterung!“ Und nun schließt sich unter dem leitenden Gedanken, daß Unglaube den Ausschluß zur Folge hat, die Beweisführung (*γάρ*) auf Grund der Geschichte Israels an und zwar in lebhafter Weise, indem den Judenchristen Fragen vorgelegt werden, auf die sie nur immer die eine Antwort geben können, welche darauf hinauszielt: lernt also an dem Beispiele der Väter in der Wüste, nicht dem Unglauben euch zuzuwenden! *Τίνες γάρ ἀκούσαντες παρεπίκραναν;* [2]) diese Frage nach denjenigen, die gegen Gott gemurrt,

---

[1]) So Primas, Estius, Cornel. a Lap., Bisp.

[2]) Als Frage lesen *τίνες κτλ.* Peschito, Chrys., Theodoret und die meisten Ausleger der Neuzeit. Auch Griesbach, Scholz, Lachm., Tischend., Reithm., Westc. u. Hort in ihren Textausgaben und Westcott im Commentare.

Die Auffassung der Vulg. (quidam enim audientes exacerbaverunt), Oekum., Theophyl., Estius und die der Vulg. folgenden Ausleger, Bisp. u. a., welche *τινες* nicht als Frage, sondern als Aussage nehmen, st kaum

erinnert die Leser des Briefes an ihre Vorfahren, die einst Gottes Wort gehört und doch die Prüfung nicht bestanden hatten. Und mit der zweiten Frage: *ἀλλ' οὐ πάντες οἱ ἐξελθόντες ἐξ Αἰγύπτου διὰ Μωυσέως*; wird die Antwort auf die erste nahegelegt. Bis auf die verschwindende Ausnahme von Josue und Kaleb nämlich hatten alle der Großthaten Gottes durch Moses beim Auszuge aus Ägypten vergessen und waren erbittert geworden wider den Herrn. Darum hatte Dieser ihnen durch vierzig Jahre gezürnt. Den Fortschritt — δέ metabatisch — zu solchem Gedanken finden wir in der neuen Frage: *τίσιν δὲ προσώχθισεν τεσσεράκοντα ἔτη*; und der darauf wieder in gleicher Form gegebenen Antwort, daß alle, die gegen den Herrn gesündigt hatten, in der Wüste sterben mußten: *οὐχὶ τοῖς ἁμαρτήσασιν, ὧν τὰ κῶλα*[1] *ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ;* Bezug nimmt diese Stelle auf das Wort des Herrn[2]): „So wahr ich lebe! in dieser Wüste sollen euere Leichname liegen bleiben. Alle, die ihr gezählt seid von zwanzig Jahren und darüber, und wider mich gemurrt habt: ihr sollt nicht in das Land kommen, in dem euch wohnen zu lassen, ich geschworen, außer Josua und Kaleb". Und übergehend (δέ) auf das Strafgericht des Ausschlusses jener Israeliten aus dem gelobten Lande läßt der Verfasser seine Adressaten sich die Frage nach dem Grunde davon dahin beantworten, daß Gott denen, „die ungehorsam waren, schwur, daß sie nicht eingehen sollten in Seine Ruhe". So giebt denn die Geschichte des Wüstenzuges die offenkundige Lehre, daß der Eintritt in das Reich Gottes „durch Unglauben" gehindert wird: *καὶ βλέπομεν ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν.* Das nachdrucksvoll an den Schluß gestellte *δι' ἀπιστίαν* hebt so recht das Unglück des Unglaubens hervor.

IV, 1. Eng reiht sich an einen solchen Gedanken in der angeschlossenen Anwendung auf uns — es faßt sich der Apostel

---

mit Num. 1, 46 und 14, 29 f., wonach an 600 000 Israeliten murrten und darum in der Wüste starben, zu vereinbaren.

[1]) Mit *κῶλον*, welches ein Glied des Leibes bedeutet, geben die LXX פֶּגֶר = Leichnam, wieder. Vgl. Lev. 26, 30; I. Sam. 17, 46; Jes. 66, 24.

[2]) Num. 14, 28—30; spec. die Worte bei den LXX: *καὶ τὰ κῶλα ὑμῶν πεσεῖται ἐν τῇ ἐρήμῳ.*

mit den Lesern zusammen — die Folgerung an: *φοβηθῶμεν οὖν κτλ.* Die Gefahr, des Heiles verlustig gehen zu können, giebt die Ermahnung, dasselbe mit Furcht zu wirken, ein. Gefahren umgeben uns — besonders die angeredeten Judenchristen —, und das Gut, um dessen Besitz oder Verlust es sich handelt, der endliche Eingang in die ewige Ruhe, ist für uns das wichtigste. Solche Erwägungen machen die Wahl des starken Ausdruckes *φοβηθῶμεν* begreiflich, erinneren uns aber auch an die häufigen Ermahnungen des Herrn zur steten Wachsamkeit [1]). Nach dem bisherigen Zusammenhange möchten wir denn den Gedanken erwarten: Gegenstand unserer Furcht soll sein, daß durch Unglauben das letzte Ziel verfehlt werden könnte. Wir lesen dafür die nicht übereinstimmend erklärten [2]) Worte: *μήποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι.* Es entsteht die Frage, ob die Bedeutung derselben dem zu erwartenden Sinne entsprechen kann, oder ob sie eine andere Wendung in der Gedankenentwicklung enthalten soll. Zutreffend wird zunächst der Genitiv *καταλειπομένης ἐπαγγελίας* absolut und nicht — ob des Mangels eines Artikels — als von *ὑστερηκέναι* in Abhängigkeit stehend [3]) aufgefaßt. Der Sinn ist dann — der Bedeutung von *καταλείπειν* = übrig lassen [4]) entsprechend —: nachdem die Verheißung, in die Ruhe Gottes einzugehen, auch für uns noch fortbesteht [5]). Daraus ergiebt sich denn auch von selbst, daß unter *κατάπαυσις* nicht mehr die vorbildliche, im Besitze des gelobten Landes bestehende, sondern die damit vorgebildete Ruhe verstanden werden muß [6]). Die Hauptdifferenz in der Auffassung dieses Verses knüpft sich aber an die Bedeutung des Wor-

---

[1]) Vgl. Matth. 24, 42 f.; 25, 13; 26, 41; Luk. 12, 37. 39 u. a.

[2]) Vgl. eine Zusammenstellung der verschiedenen protest. Auslegungen bei Weiß, S. 111, Anmkg.

[3]) So Cramer, Erklg. des Briefes Pauli an die Ebräer. Kopenhagen u. Lpzg. 1757.

[4]) Vgl. Röm. 11, 4; LXX: I. Kge. 19, 18; Flav. Jos., b. jud. IV, 5, 4 von *σωτηρίας ἐλπίς*; Xenoph., Kyr. II, 3, 11.

[5]) Erasm., Estius, Klee u. a. nehmen die Worte *καταλειπομένης ἐπαγγελίας* im Sinne von: durch Vernachlässigung der Verheißung. Doch der Mangel des Artikels vor *ἐπ.* und der Belegstellen für solchen Gebrauch des Verbums halten bereits von einer Zustimmung ab.

[6]) Vgl. oben die Erklärung zu v. 11.

tes δοκῇ. Es wird mit „meinen“, „glauben“ übersetzt, wonach dann damit die Warnung vor der falschen Meinung, als sei es zur Teilnahme an dem messianischen Segen schon zu spät, ausgesprochen sein sollte [1]). Diese Deutung jedoch bringt den dem Ziele der Ermahnung fremden Gedanken herein, daß der Verfasser vor einem Verzweifeln am Heile warnen wolle, während es sich ihm doch um die Warnung vor einem Preisgeben des Evangeliums „durch Unglauben“ handelt. Darum ist es zweckentsprechender, δοκῇ in der Bedeutung „erscheinen“, so viel als „erfunden werden“ zu nehmen [2]), so daß der Sinn ist: wir müssen auf der Hut sein, daß keiner der Judenchristen, an die das Schreiben gerichtet (τις ἐξ ὑμῶν), als des Heiles verlustig gegangen befunden werde [3]). Wir haben also in anderer Modification den Gedanken von 3, 12 wieder vor uns.

v. 2. Zunächst sei bei v. 2 bemerkt, daß καί nicht als „auch“ — weil wir in diesem Falle ἡμεῖς als Gegensatz zu ἐκεῖνοι nicht missen könnten —, sondern als verbindend zu verstehen ist. Alsdann handelt es sich um eine Begründung (γάρ) nicht nur des einen oder anderen Teiles des vorausgehenden Verses, sondern des ganzen darin ausgesprochenen Gedankens. Es gilt, die Berechtigung der zuvor ans Herz gelegten Ermahnung nachzuweisen. Die Begründungspartikel gehört auch zu dem Nachsatze ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν κτλ. Somit ergiebt sich denn der Sinn: wir sind im Besitze der frohen Botschaft wie einst „auch“ (καθάπερ [4]) κἀκεῖνοι) die Israeliten sie empfangen haben. Dabei beachten wir, daß der Verfasser nicht sagt: wir haben dieselbe Verheißung empfangen wie jene. Infolge dessen hat der Gedanke daran, daß wir mehr als eine bloß vorbildliche Heilsverheißung

---

[1]) So Schöttgen, Baumgarten, Schulz, Ebrard, B. Weiß: „Deshalb wird nun der Fall, daß einer meine (δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν) um dies εἰσελθεῖν gekommen zu sein, als ein unbegründeter Wahn bezeichnet.“

[2]) In diesem Sinne nehmen δοκῇ die Peschito und die meisten der neueren Erklärer. Es ist δοκεῖν in der Gerichtssprache terminus technicus für: als überführt befunden werden.

[3]) ὑστερεῖν = zurückbleiben. Richtig bemerkt v. Soden: „ὑστερεῖν (Sir. 7, 34) . . . synonim mit abfallen 3, 12, nur mit einer Modification der Vorstellung, welche hier negativ, dort positiv, hier vertical, dort horizontal, gefaßt ist.“

[4]) Zu dem bei Paulus häufigen καθάπερ vgl. Röm. 4, 6.

haben, Raum. Aber der äußere Besitz oder das bloße Hören der Heilsbotschaft allein reicht bei den Adressaten des Briefes so wenig aus, als dieses bei ihren Vätern der Fall war: *ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν* [1]) *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς* [2]) *ἐκείνους*. Die Kunde muß geglaubt werden, und darum besteht die Gefahr, dem Unglauben und dadurch nichts Geringerem als dem Unglück, des Heiles verlustig zu werden, zu verfallen: *μὴ συγκεκερασμένος* [3]) *τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν* [4]). Mit diesen Worten ist ausgesprochen, daß die objective Glaubensbotschaft zum subjectiven Glaubensbesitze werden muß. Promissionis sermo, quem audierant, nihil eis profuit, imo magis obfuit, propterea quod ipsis, qui audierant, non esset fide contemperatus, sine qua mixtura verbum tanquam pharmacum non prodest sed nocet. Contemperatus autem fide, quando qui audit fide recipit [5]).

Eine Sicherheit, wie das Präsens anzeigt, verkündend schreibt v. 3. der Verfasser in seinem und seiner Volksgenossen, der Judenchristen, Namen: „wir werden eingehen in die Ruhe“ und zwar als *πιστεύσαντες*, d. i. als solche, die gläubig geworden sind. Verbunden aber ist dieser Gedanke mit dem Vorausgehenden durch *γάρ*. Darum sehen wir in demselben eine Begründung des ganzen Inhaltes des vorhergehenden Verses, daß nämlich ohne Glauben der Empfang des Evangeliums nichts nützt. Das

---

[1]) Vgl. Gal. 5, 2; I. Kor. 14, 6.

[2]) Zu *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς* vgl. I. Thess. 2, 13.

[3]) Vgl. oben die textkritische Note.

[4]) Itala: non temperatus fidei auditorum; Hieronym.: non admistus fidei ex iis, qui audierunt; Vulg.: non admistus fidei ex iis, quae audierunt (*συγκεκεραμένος . . ἀκουσθεῖσιν*).

[5]) So Estius. Daselbst bietet auch der Censor des Estius — mit der Glossa ordin. — eine Erklärung des Vulg. Textes dahin: Sermo divinae promissionis, quem audierant, nihil ipsis profuit, propterea quod non esset contemperatus fidei conceptae ex iis, quae audierant.

Die Lesart *συγκεκερασμένους . . ἀκούσασιν* wird dahin interpretiert: „da sie sich nicht in Glauben mischten (d. i. einigten) mit denen, welche hörten“, d. i. das gehörte Wort gläubig aufnahmen. Unter diesen letzteren wären denn Josua und Kaleb zu verstehen nach Num. cc. 13. 14. Allein es ist nach dem Zusammenhange hier nicht möglich, „in *τοῖς ἀκούσασιν* die Begriffe von *πιστεύειν* und *ὑπακούειν* zusammenzuschließen“, wie Ad. Maier richtig bemerkt. Zu den Deutungen dieser Stelle vgl. auch Bisp. und Zill.

entspricht dem bereits einmal citierten Gottesworte (*καθὼς εἴρηκεν*), das da lautet: „wie ich geschworen habe in meinem Zorne: nimmer sollen sie eingehen in meine Ruhe!“, weil solches Strafurteil um des Unglaubens willen verhängt worden ist (c. 3, 19). So gewiß als einst Israel um des Unglaubens willen von der Ruhe ausgeschlossen ward, so gewiß werden wir, wenn wir gläubig werden, in dieselbe eingehen. Es bietet aber das den Ausschluss des Wüsten-Israel von der Ruhe des Herrn zunächst kündende Wort: „nimmer sollen sie eingehen in meine Ruhe!“ Veranlassung, zuvorzukommen dem etwa aufsteigenden Gedanken, als hätte jenes Volk zur „Ruhe des Herrn“ noch gar nicht gelangen können, weil dieselbe damals noch nicht zubereitet gewesen wäre. Das leitet der Verfasser mit dem eine solche Beziehung ausdrückenden *καίτοι* [1]) ein und führt es weiter aus mit den Worten *τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων*, womit er auf die „Ruhe“ Gottes nach der Vollendung der Weltschöpfung hinweist. Das in v. 4 folgende Citat setzt uns über jeden Zweifel hinweg, daß unter *ἔργων* die Werke Gottes bei der „sechstägigen“ Schöpfung, wie sie von der Genesis berichtet werden, zu verstehen sind. Damit aber stehen wir auch vor der Frage, was denn der Hebräerbrief mit dem Begriffe der *κατάπαυσις* des Herrn für einen Inhalt verbinde. Wir gewinnen ihn, wenn wir von dem des Schaffens oder Hervorbringens ausgehen. Insofern dieses eine auf ein Ziel gerichtete Thätigkeit ist, kann die in der Erreichung des Zieles gegebene Vollendung jener Wirksamkeit „Ruhe“ genannt werden. Die *κατάπαυσις* Gottes besteht aber, weil Gott Selbst das Ziel aller Wesen ist, die Er aus Liebe und zu der in der Vereinigung mit Ihm bestehenden Seligkeit geschaffen hat, demnach darin, daß nach Vollendung Seiner Werke „seit der Gründung der Welt“ Seine Geschöpfe zu Ihm gelangen und in Ihm ihre „Ruhe“ finden. Und ist durch die Sünde eine Störung herbeigeführt, so ist durch die Erlösung, diese zweite Schöpfung, die ihre Wirksamkeit mit dem Protoevangelium eingesenkt und seitdem entfaltet hat, der Eingang zur Ruhe in Gott wieder eröffnet worden. Damit erkennen wir denn auch den inneren Grund, warum unsere Teil-

---

[1]) *καίτοι* = „und doch“, „obgleich“. Vgl. Joh. 4, 2 (*καίτοιγε*).

nahme am Heile und an der Seligkeit von Gott ein Eingehen in Seine Ruhe genannt wird. Darum ist denn - um zur Weiterentwicklung unseres Briefes zurückzukehren — auch für jenes Israel in der Wüste die Ruhe des Herrn bereits zubereitet und deshalb für dasselbe die Möglichkeit eines Eingehens in dieselbe gegeben gewesen. Zur Erhärtung dieses Gedankens bedient sich des weiteren der Verfasser

zweier Schriftbeweise: *εἴρηκεν γάρ που κτλ.* und: *καὶ ἐν* vv. 4. 5. *τούτῳ πάλιν . . κτλ.* Das erste dieser beiden Gottesworte — wir ergänzen ob des Präteritums *εἴρηκεν* nicht *ἡ γραφή*, wozu nämlich das Präsens passend wäre, sondern *θεός* — ist der Genesis (2, 2) entlehnt [1]). In den heiligen Büchern redet Gott, und es legt der Verfasser darum hier keinen Wert auf nähere Angabe des Buches, indem er allgemein *που*, „irgendwo“, schreibt. Wie nun bei den Worten: „und es ruhte Gott am siebenten Tage von allen Seinen Werken“ der Nachdruck darauf liegt, daß es also bereits eine *κατάπαυσις* gab, ebenso wird zu diesem nämlichen Zwecke das folgende Wort: „nimmer sollen sie eingehen in meine Ruhe“ an dieser Stelle nochmals wiederholt. Weil es unmittelbar zuvor erst angeführt worden ist, darum weist der Verfasser mit *ἐν τούτῳ* darauf (v. 3) zurück. Wie das *μου* erkennen läßt, ist Gott der Redende, ein Umstand, der in Verbindung mit dem Worte *πάλιν* bestätigt, daß wir auch beim ersten citierten Schriftworte ein Gleiches anzunehmen haben.

Auf Grund der soeben schriftmäßig erwiesenen Thatsache, vv. 6. 7. daß es „seit der Gründung der Welt“ eine „Ruhe“ Gottes „von allen Seinen Werken“ giebt, folgert nun der Verfasser (*οὖν*), daß „es erübrigt“ (*ἀπολείπεται* [2])), „daß welche in dieselbe eingehen“. Diese Folgerung hat eben darin ihre Berechtigung, daß das „Ruhen“ Gottes sich auf die Creatur bezieht und ein Eingehen dieser in jenes in sich schließt. Zu diesem Endzwecke hat Gott geschaffen, und unerreicht kann derselbe nicht bleiben, wenn immerhin der Ausschluß davon als Strafe für den Unglauben verhängt ward. Dieses letztere war der Fall bei dem Volke,

---

[1]) Bei den LXX: *καὶ κατέπαυσε τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησε.*

[2]) *ἀπολείπεσθαι* ist nur hier, 4, 9 und 10, 26 noch gebraucht.

dem die Empfänger dieses Briefes angehörten. Es hatte „früher die frohe Botschaft empfangen“ (*οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες*), doch im Unglauben sich ablehnend gegen sie verhalten und war deshalb nicht in die Ruhe eingegangen (*οὐκ εἰσῆλθον δι᾽ ἀπειθειαν*). Gering ist im Vergleich dazu allerdings die Zahl derer zu nennen, die aus Israel einging, weshalb wir die Ausdrucksweise *τινὰς εἰσελθεῖν* begreiflich finden mögen. Allein noch sind die gläubig gewordenen Juden nicht am Ziele; ja, der Apostel sieht sie in der Gefahr, daß sie von dem Wege dazu wieder abirren. Und doch sollen sie in die Ruhe des Herrn eingehen! Weil (*ἐπεί . . .*) das der Fall, so erneuert Gott Seine Ermahnung an sie, „bestimmte Er wiederum einen Tag, ein heute“ (*πάλιν τινὰ ὁρίζει ἡμέραν, Σήμερον*). Wir erkannten bereits [1]), daß auch im Sinne des Psalmisten das „heute“ von jeder Zeit, da Gottes Ermahnungen an uns ergehen, zu verstehen sei; der Verfasser aber bezieht es besonders auf seine Zeit und macht für seine Ermahnung darum mit vollem Rechte von dem Worte Gottes im Munde des Psalmisten — *ἐν Δαυείδ λέγων* [2]) — Gebrauch, welches -- wie schon früher [3]) angeführt (*καθὼς προείρηται*) — lautet: „heute“ — d. i., wo der Apostel wieder zu ihnen redet — „so ihr Seine Stimme höret“, denn gewiß ist es Gott Selbst, der durch ihn redet: „verhärtet nicht euere Herzen!“ Dementsprechend bezieht sich die Zeitbestimmung *μετὰ τοσοῦτον χρόνον* nicht etwa auf die Frist von Moses bis auf David [4]), sondern auf die Zeit bis zur Gegenwart.

Doch ist die vorgetragene Ansicht über das „heute“ und das Eingehen in die „Ruhe“ richtig? Es ist wohl kaum anzunehmen, daß einem judenchristlichen Leser die hier gebotene Auslegung der Psalmstelle nicht den Gedanken an die Verheißung des gelobten Landes [5]) und an die Bezeichnung des Besitzes desselben als „Ruhe“ [6]) wachrufen möchte. Ist also nicht mit der

---

[1]) Vgl. oben zu 3, 8.

[2]) Zu *ἐν Δαυείδ* vgl. Röm. 9, 25: *ἐν τῷ Ὡσηέ.*

[3]) Oben 3, 7 f. 15.

[4]) So z. B. Ad. Maier, Zill u. a.

[5]) Vgl. Num. 14, 31; Deut. 1, 8. 39; 31, 7.

[6]) Vgl. Deut. 12, 9 f.; Jos. 1, 13; 23, 1.

Einführung des Volkes Israel in das Land der Verheißung durch Josua der Eintritt in die Ruhe des Herrn gegeben? Der Verfasser geht darum nun dazu über, zu beweisen (*γάρ*), daß seine Erklärung der wiederholt citierten Ermahnung des Herrn durch den Mund des Psalmisten und die damit gegebene Auffassung von der „Ruhe“ richtig ist, indem er darauf hinweist, daß, hätte Josua bereits das Volk zur Ruhe gebracht (*εἰ αὐτοὺς Ἰησοῦς* [1]) *κατέπαυσεν* [2])), fürwahr nach der Besitzergreifung des Landes (*μετὰ ταῦτα*) jenes Mahnwort des Herrn „in David“ nicht am Platze gewesen wäre: *οὐκ ἂν περὶ ἄλλης ἐλάλει . . . ἡμέρας*. Die Form des Bedingungssatzes schließt die Annahme, daß Israel in die „Ruhe“ eingegangen sei, aus.

Die Beweisführung des Verfassers geht in der Art zu Werke, daß sie das spätere Schriftwort zur Auslegung des früheren gebraucht. Gewiß ist es wahr, daß Josua das Volk des Herrn zu einer „Ruhe“ gebracht hat in der vorbildlichen Eroberung des Landes; doch das erschöpft des Herrn Verheißung nicht, wie aus der Wiederholung des Versprechens Gottes, in Seine Ruhe eingehen zu lassen, ersichtlich wird. Da somit dieses noch nicht geschehen, so ergiebt sich die Folgerung (*ἄρα*), daß „eine Sabbatfeier dem Volke Gottes verbleibt“. Nicht absichtslos ist der Ausdruck „Sabbat“, der einen Tag bezeichnet, gemieden und das Wort *σαββατισμός* [3]), welches die Sabbatfeier oder Sabbatruhe nennt, gewählt. Ebenso ist nicht schlechthin *ἀπολείπεται* gesagt, sondern durch den Zusatz *τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ*, womit das wahre Israel der messianischen Zeit gemeint ist [4]), wird eine Beschränkung ausgesprochen. Die volle Sabbatfeier, die „dem Volke Gottes verbleibt“, ist dem Jenseits vorbehalten. Erst mit der Einkehr in die himmlische „Ruhe“ wird sie in dem ganzen Sinne, in dem sie verheißen und vorgebildet ward, in Besitz

---

[1]) *Ἰησοῦς* ist die Form der LXX — vgl. auch Act. 7, 45 — für die in den älteren Büchern übliche יְהוֹשׁוּעַ.

[2]) *καταπαύειν* ist hier transitiv genommen; vgl. LXX: Exod. 33, 14; Deut. 3, 20; Jos. 1, 13.

[3]) *σαββατισμός* ist sonst weder bei den LXX, noch im N. T. gebraucht; nur Plut. (de superst. 3) und Kirchenschriftsteller bedienen sich dieses Wortes.

[4]) Vgl, Gal. 6, 16; *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*.

genommen [1]). Daß der Ausspruch *ἀπολείπεται σαββατισμός κτλ.* auf Wahrheit beruht, erhärtet der Verfasser in v. 10: *ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ κτλ.* Mit diesen soeben angeführten Worten — *εἰσελθὼν κτλ.* — meint er aber nicht Christum, der in den Himmel aufgefahren [2]), noch will er ganz allgemein und hypothetisch sagen: wer eingegangen sein wird in des Herrn Ruhe, der hat selbst auch sich zur Ruhe begeben von seinen Werken [3]), sondern er hat den, welcher in Josua und Kaleb ein Vorbild besitzt und zu dem gelangt, was einst dem Volke Israel in der Wüste zur Strafe versagt ward, im Auge. Auf diesen bestimmt hinblickend, sagt er von ihm: *καὶ αὐτὸς* [4]) *κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ.* So lange ein Mensch auf Erden weilt, hat er zu wirken, ist er auf dem Wege zum Ziele und kann es darum noch nicht von ihm heißen, daß er ruhe von seinen Werken. Erst wenn er in die „Ruhe“ des Herrn eingegangen und so am Ziele angelangt, giebt es für ihn ein *κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ.* Doch diese Ruhe wird noch näher dahin beschrieben, daß sie in Gott, der am siebenten Tage von allen Seinen Werken ruhte, ihr Urbild hat: *ὥσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός.* Bei keinem dieser beiden mit einander verbundenen Gedanken — weder bei *εἰσελθὼν . . . κατέπαυσεν . . .* noch bei *ὥσπερ . . . ὁ θεός* — kann das Ziel des Satzes, der Begründung von v. 9 zu dienen, außer Betracht bleiben. Darin, daß das Eingehen in die Ruhe Gottes und darum die Erfüllung der in der Psalmstelle enthaltenen Verheißung erst dann gegeben ist, wenn unser Ruhen von unseren Werken [5]) dem Gottes von

---

[1]) Vgl. August., conf. XIII, 35 s.: Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum valde bonarum modis suis peractis transitorius est; et „mane“ quippe in eis „factum est et vespera“. Dies autem septimus sine vespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam; ut id quod tu post opera tua bona valde quamvis ea quiete feceris, requievisti septimo die, hoc praeloquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra, ideo bona valde quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te. cfr. de civit. Dei XXII, 30, 5.

[2]) Vgl. Ebrard.

[3]) Vgl. Ad. Maier, Zill u. a.

[4]) *καὶ αὐτός* ist eine bei Luk. beliebte Wendung.

[5]) Erwägenswert ist hierbei auch noch der Gedanke, daß „Werke“ und Ruhe mit einander als wesentlich verbunden erscheinen. Wenn es nun

den Seinigen vergleichbar ist, darin liegt der Grund, warum in statu viatoris immer noch die Sabbatsruhe zu erwarten steht, und weshalb auch die Ermahnung, derselben nicht verlustig zu werden, angebracht ist. So schließen sich denn auch des weiteren als sich von selbst ergebende Folgerung die Worte an:

σπουδάσωμεν οὖν κτλ., die Aufforderung, eifrig bestrebt zu sein [1]), um in die geschilderte Ruhe, die ihr Urbild in dem „Ruhen des Herrn“ nach der Schöpfung hat, einzugehen (*εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν*). Eine zutreffende, wenn auch den griechischen Text nicht voll deckende Einzelausführung bietet die Vulgata mit „festinemus“, welches Wort in der Erinnerung an das Wandern Israels in der Wüste zur Eile auf dem Wege auffordert, weil Gefahren auf demselben uns begleiten, am Ende desselben aber das verlockendste Ziel uns einladet [2]). Doch nicht bloß üben sollen wir, sondern was immer sich hindernd oder hemmend bei der Erreichung jenes Zieles in den Weg stellt, so viel an uns liegt, auch beseitigen oder überwinden. Darum gilt es den Kampf aufzunehmen gegen alle Neigungen, die uns an dem Irdischen haften und des Himmlischen darüber vergessen lassen; — das alles macht den Inhalt der Aufforderung *σπουδάσωμεν* aus. Dem Gedanken aber an das Laufen auf dem Wege zum Ziele und die Gefahren und Schwierigkeiten auf demselben entspringt ganz natürlich die Bezeichnung des zu verhütenden Übels im Gegensatz zum „Eingehen“ als ein „Fallen“: *ἵνα μὴ . . . τις . . . πέσῃ*; ergiebt sich aber auch ferner, daß *πέσῃ* mit Recht absolut, ohne Ergänzung eines Zieles wohin, bezw. wo [3]), genom- v. 11.

---

auch dem Verfasser fern liegt, über die Werke etwas zu bestimmen, so bleibt doch bestehen, daß der Ruhe Werke vorausgehen.

[1]) Zu *σπουδάζειν* vgl. Gal. 2, 10; Ephes. 4, 3.

[2]) Vgl. Chrys. i. h. l.; Thom. Aqu.: Festinandum nobis est in hac peregrinatione, quia via longa, vita brevis, vocatio Dei urget et in mora est periculum.

[3]) Während Chrys., Oekum., Theophyl. u. a. an ein Fallen als Herausfallen aus dem Glauben, Erasm., Estius, Bleek, de Wette, Klee, Bisp. u. a. *πίπτειν* = untergehen — unter Bezugnahme auf 3, 17 (*ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν*) nehmen, wollen — in Übereinstimmung mit der Übersetzung der Vulg.: ut ne in idipsum quis incidat incredulitatis exemplum — Primas., Luth., Grotius, Cornel. a Lap., Lünem., Keil u. a. *πίπτειν* mit *ἐν* = *εἰς* verbinden. Doch was soll es hier für einen Zweck haben, zu warnen,

men werden kann. Alsdann besagen die Worte *ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας:* es möge auch nicht einer — *τίς* wird durch seine Stellung zwischen *ἐν τῷ αὐτῷ* und *ὑποδείγματι* hervorgehoben, so daß es in einem gewissen Gegensatze zu dem ganzen Volke, welches das warnende Beispiel des Falles gegeben hat, erscheint — in demselben Unglauben fallen und so ebenfalls zum nämlichen „Beispiele“[1]) für die Zukunft werden. Dadurch aber, daß *πέσῃ* die Worte von *ὑποδείγματι* und *τῆς ἀπειθείας* trennt, stellt es letzteres zugleich nachdrucksvoll an den Schluß, so daß die Ermahnung mit einer Hervorhebung der für die Leser so sehr zu besorgenden Gefahr des Unglaubens ausklingt. Doch auch das Moment wollen wir hierbei nicht übersehen, daß zur positiven Thätigkeit *σπουδάσωμεν . . . εἰσελθεῖν* aufgefordert wird, durch die dann die Erreichung des negativen Zieles *ἵνα μὴ . . . πέσῃ* von selbst bewirkt wird. Das Thun des Guten ist das beste Mittel, um das Böse zu meiden.

v. 12. Schon einmal hatte der Verfasser seine Warnung mit dem Hinweise auf den „lebendigen Gott“ (3, 12), dessen Gericht zu fürchten ist, begleitet. Dieses nämliche Motiv kehrt in anderer Gestalt hier wieder, indem die Aufforderung, nach dem Eintritt in die himmlische Ruhe eifrig zu trachten, um so das als eine Strafe des Unglaubens von Gott angedrohte Verderben zu verhüten, nun in der Weise eine Begründung erhält, daß der Wahn, demselben irgendwie entgehen zu können, abgeschnitten wird mit den Worten: *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς κτλ.* Die logische Verbindung durch *γὰρ* läßt zunächst erkennen, daß wir *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* allgemein nehmen müssen, dann aber auch erschließen, daß wir in dem vorhergehenden und zu begründenden Satze ein bestimmtes Wort Gottes vorauszusetzen haben. Dieses letztere ist die durch den Psalmisten ausgesprochene und wiederholt bereits angeführte Strafandrohung des Ausschlusses von der Ruhe des Herrn für den Unglauben[2]). Ihre Erfüllung kann nicht ausbleiben, denn so bringt es der Charakter „des

---

nicht in ein Beispiel des Unglaubens zu fallen? Zill: „Das Trachten in die Ruhe Gottes einzugehen, hat nicht den Zweck, daß wir nicht ungläubig werden, sondern den Zweck, daß wir nicht zu Grunde gehen.“

[1]) Zu *ὑπόδειγμα* = Beispiel vgl. 8, 5; 9, 23; Joh. 13, 15; Jak. 5, 10; II. Pet. 2, 6.

[2]) Vgl. oben 3, 11. 18. 19; 4, 3.

Wortes Gottes“ mit sich. Bei solchem Zusammenhange ergiebt sich denn auch, daß *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* nicht etwa nur auf die in den heiligen Schriften niedergelegten Worte Gottes zu beschränken [1]), sondern ganz allgemein von dem Worte Gottes als solchem zu verstehen ist [2]). Mit dem Johanneischen Logos [3]) hat dieser Ausdruck insofern etwas Gemeinsames, als beide Begriffe an dieselbe Personification des „Wortes Gottes“, wie sie in alttestamentlichen Schriften, besonders in den Weisheitsbüchern verfolgbar ist, anknüpfen. In *λόγος τοῦ θεοῦ* aber eine Bezeichnung der zweiten göttlichen Person sehen zu wollen, heißt darin eine dem Zusammenhange, der auf die Unmöglichkeit, dem göttlichen Gerichte zu entgehen, hinauszielt, nicht entsprechende Idee, die überdies in eine nicht nur der paulinischen Ausdrucksweise fremde, sondern auch an und für sich betrachtet unzutreffende Form [4]) gekleidet wäre, finden. Die ersten Bestimmungen „lebendig“ und „wirksam“ bezeichnen das Wort nach seinem Wesen und den Äußerungen desselben und stellen es in einen Gegensatz zu dem Worte als bloßen Klang oder Laut. „Wie der Regen“ — um eine alttestamentliche Ausführung [5]) der Wirksamkeit des Wortes des Herrn zu gebrauchen

---

[1]) So Grotius, Ebrard u. a.

[2]) Calmet, Bleek, de Wette, Ad. Maier beziehen das „Wort“ auf die erkennende Kraft und richtende Thätigkeit Gottes, „wonach das Wort eigentlich Gott selbst ist“ (Ad. Maier). Allein diese Erklärung genügt der vom Zusammenhang gestellten Forderung nicht.

[3]) An Christum denken hier bei *λόγος τοῦ θεοῦ*: Origen. in Ioan. I, 36, Athan., c. Arian., II, 35. 72; Cyrill. Alex, in Ioan. II, 24; V, 22; Basil., in Ps. 44; Greg. Nyss., in Ps. c. 11. Ambros., de fide IV, 3; de spir. s. II, 11. 116. Hieronym., in Jos. 27; 66. August., ep. 58; Oekum., Theophyl., Primas., Thom. Aqu., Lyran., Cajet., Cornel. a Lap., Justin. u. a.

Von den Genannten bieten übrigens Origen., ad Rom. 12, 7; in Matth. (t. XV, 4. 12), Cyrill. Alex., de ador. III. August., de civit. Dei XX, 21, 2 die andere Erklärung vom verkündeten und in der Schrift niedergelegten Gottesworte, worin Estius, Calm., Klee u. a. ihnen folgen. Vgl. hierzu Ad. Maier, S. 134 und 135 Anmkgen.

[4]) So wäre es z B. mehr als befremdend, den Sohn Gottes „schneidender als jeglich zweischneidig Schwert“ zu nennen.

[5]) Isai. 55, 10. 11; vgl. das 9, 8; Ps. 106 (107), 20; 147, 15.

— „vom Himmel fällt und nicht mehr dahin zurückkehrt, sondern die Erde tränkt und durchfeuchtet und fruchtbar macht, daß sie Samen giebt zum Säen und Brot zum Essen; so wird es auch“ — so der Herr — „mit meinem Worte sein, das aus meinem Munde ausgeht: es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern alles ausrichten, was ich will, und in dem, wozu ich es sende, Erfolg haben“. Um die unwiderstehliche, sichtende und richtende Kraft des „Wortes Gottes“ auszudrücken, bedient sich der Verfasser des Bildes des leichter durchdringenden zweischneidigen Schwertes: *καὶ τομώτερος ὑπὲρ* [1]) *πᾶσαν μάχαιραν δίστομον* [2]), womit hier nicht speciell oder gar ausschließlich das Strafgericht [3]) gemeint ist. Der Nachdruck des Gedankens liegt auf dem höchsten Grade der Steigerung: „schneidender als irgend ein zweischneidig Schwert“. Diese alles durchdringende Wirksamkeit des „Wortes Gottes“ wird weiter in drei Gliedern ausgeführt, deren ein jedes für sich und alle in ihrer Verbindung die höchste Steigeruug ausdrücken wollen. Dinge, die im tiefsten Inneren sich befinden und aufs engste mit einander verbunden sind, werden erreicht und geschieden. Das erste Glied ist: *καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος.* Da es die Absicht des Verfassers ist, zu sagen, daß nichts dem „Worte“ sich entziehen kann, so wird derselben jene Erklärung am gerechtesten, welche „Seele“ und „Geist“ am engsten mit einander verbunden sein läßt. Das ist aber der Fall, wenn beide nicht als zwei verschiedene Bestandteile desselben Menschen, dessen dritter dann der Leib wäre, sondern nur als zwei verschiedene Vermögen einer und derselben Substanz aufgefaßt werden. Nicht die trichotomische, sondern die dichotomische Deutung entspricht mehr der Tendenz dieser Nebeneinanderstellung von *ψυχή* und *πνεῦμα* [4]). An dieses erste,

---

[1]) Zum comparativen *ὑπέρ* vgl. Luk. 16, 8; vgl. auch oben 1, 4, wo *παρά* gebraucht ist.

[2]) *μάχαιρα δίστομος* (חֶרֶב פִּיפִיּוֹת) = ein Schwert mit doppeltem Munde. Vgl. Apok. 1, 16.

[3]) So Lünemann, Bisping.

[4]) Über die paulinische Lehre von *ψυχή*, *πνεῦμα* und *σῶμα*, speciell das Nicht-Lehren der Trichotomie oder die Nichtberechtigung der Berufung der

dem geistigen Gebiete entlehnte Glied, reiht der Verfasser als zweites ein Bild an, das vom sinnlichen Teile des Menschen entnommen ist: „Gelenke und Mark“ (*ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν*) sollen ebenfalls das Innerste und Verborgendste bezeichnen, wodurch die alles durchdringende Wirksamkeit des „Wortes“ noch weiter veranschaulicht wird [1]). Demselben Ziele dient endlich auch das dritte Glied: *καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας.* Die nächste Bedeutung von *κριτικός* [2]) ist: fähig zum Unterscheiden und Richten, die auch dem Zusammenhange, dem es sich nicht um eine Beschreibung der wirklichen Thätigkeit Gottes oder des „Wortes“ als Richter handelt, genügt. Bei den beiden Begriffen „Gesinnungen“ und „Gedanken“, deren Unterscheidung am besten dahin getroffen wird, daß *ἐνθυμήσεις* — weil dem *θυμός*, d. i. der Seele insofern sie natürliche Affecte und Begierden hat [3]), entspringend — die Äußerungen des niederen Seelenlebens, *ἔννοιαί* dagegen — weil im *νοῦς*, dem Intellecte, wurzelnd — die Gedanken bezeichnen, kommt es dem Verfasser nicht auf deren Verschiedenheit, sondern auf ihre Zusammenstellung an, um dadurch zu sagen, daß das ganze Seelenleben der Beurteilung durch das „Wort Gottes“ unterliegt. Die Herzenskenntnis aber ist bei den drei Gliedern dasjenige, welches die höchste Stufe der alles durchdringenden Thätigkeit des „Wortes“ ausdrückt [4]).

Vertreter der letzteren auf paulinische Briefe vgl. auch I. Bd. S. 120 zu I. Thess. 5, 23.

Thom. Aqu. i. h. l. Ex hoc autem dicunt aliqui, quod in nobis sunt diversae animae, una scilicet quae perficit et vivificat corpus, et ista dicitur anima proprie. Alia vero est spiritus habens intellectum quo intelligimus et voluntatem qua volumus . . . Et ideo dicendum est, quod una et eadem est essentia animae, quae per essentiam suam vivificat corpus, et per potentiam suam, quae dicitur intellectus, est principium intelligendi. Vgl. Simar, die Theologie des hl. Paulus, Freiburg 1883, S. 45 ff.

[1]) Darum ist es nicht nöthig, *ἁρμοί* und *μυελοί* speciell als Bild für die „verschiedenen Kräfte und Thätigkeiten von Seele und Geist“ (Ad. Maier) zu fassen. In solchem Sinne nehmen diese Worte auch Estius, Bisping, Zill, Weiß u. a. Dagegen vgl. bes. auch Simar, l. c. S. 48 ff.

[2]) Sonst weder im N. T. noch bei den LXX gebraucht, geläufig dagegen bei den Klassikern.

[3]) Vgl. den Gebrauch von *θυμός* in Röm. 2, 8; Ephes. 4, 31; Kol. 3, 8; Apok. 12, 12; 14, 8 u. a.

[4]) Sachlich vgl. *ὁ ἐρευνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας* Apok. 2, 23; ferner Röm. 8, 27; Ps. 7, 10; Jerem. 11, 20; 17, 10; 20, 12.

v. 13. Nun wendet sich die Rede unmittelbar Gott, dem Grunde des „Wortes“ zu, wie das besonders dadurch, daß von Seinen Augen gesprochen wird — eine bildliche Wendung, die auf das „Wort“ doch nicht passen kann —, ersichtlich wird. Darum beziehen wir *ἐνώπιον αὐτοῦ* auf *τοῦ θεοῦ* zurück. Zusammenfassend wird gesagt, daß es kein „Geschöpf giebt, welches unsichtbar vor Ihm“ wäre. Im Gegenteil — der positiven Fassung sich zuwendend — fährt die Darstellung fort: „alles ist bloß und aufgedeckt Seinen Augen“. Verschieden sind die Versuche, um die Bedeutung von *τετραχηλισμένα*, welches Wort durch das nebenstehende und denselben Gedanken bezeichnende *γυμνά* bestimmt erscheint und von *τραχηλίζειν* = (von *τράχηλος* = Hals) „den Hals rückwärts biegen“ abzuleiten ist, erklärlich zu machen. Die einen Ausleger [1]) denken an die Sitte, Verbrechern den Hals rückwärts zu biegen, damit sie — zur Schau gestellt — besser gesehen werden können; andere [2]) an das Zurückbiegen des Halses der Opfertiere, um denselben so für den Todesstreich bloß zu legen, oder auch daran, daß das Entblößen durch Enthäuten beim Halse begonnen habe [3]). Sie können dahingestellt bleiben, denn aus der Entstehung der sicher feststehenden Bedeutung entlehnt der Brief keine besondere Beziehung. Und abermals begegnen wir einer gewissen Mannigfaltigkeit der Deutungen bei den Worten *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*. Es wird gefaßt im Sinne von *περὶ οὗ λαλοῦμεν* [4]); ferner wird *λόγος* in der Bedeutung von Beziehung oder Verhältnis genommen, so daß es hieße: mit Dem wir es zu thun haben [5]); endlich wird *λόγος* mit „Rechenschaft“ wiedergegeben, so daß damit gesagt wäre: „dem wir Rechenschaft zu geben haben“ [6]). Die letzte dieser Deutungen nun kann schon um der griechischen Erklärer willen, die ihr beipflichten, nicht als „sprachlich unmöglich“ [7]) bezeichnet

---

[1]) Baumg., Bleek, de Wette, Ad. Maier, Bisp. u. a.

[2]) Ebrard, Lünem., B. Weiß u. a.

[3]) Chrysost., Theophyl., Oekum.

[4]) So Cornel. a Lap., Estius, Grotius u. a.

[5]) So Bleek, de Wette, Lünem., Delitzsch, Ad. Maier u a.

[6]) So Peschito, Chrysost., Oekum., Theophyl., Primas., Bisp., Zill, B. Weiß, Westcott u. a.

[7]) So thut es Ad. Maier; vgl. dagegen unten 13, 17 und Röm. 14, 12 zu *λόγος* im Sinn von Rechenschaft.

werden. Der Grund jedoch für die gewiß nicht zufällige Wahl des allgemeinen Begriffes *λόγος* dürfte wohl in einer beabsichtigten Gegenüberstellung unseres Redens zu dem Sprechen („Worte") Gottes gelegen sein. Vor Ihm werden auch wir reden müssen. Somit ist es eine richtige, aber doch den beabsichtigten Gedanken weiterführende Ausdeutung, wenn auf den Inhalt dieses Redens, das Rechenschaft-Geben, verwiesen wird.

Der Verfasser knüpft an die den Lesern bekannte und auch bereits berührte (2, 17. 18; 3, 1) Lehre von Christus, dem Hohenpriester, an, um damit die Mahnung zu treuem Festhalten im Glauben an Ihn zu verbinden. Aus der christlichen Überzeugung heraus schreibt er *ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα* und fügt zur nachdrücklicheren Hervorhebung der Erhabenheit des Hohenpriesters [1]) Jesu noch das Beiwort *μέγαν* hinzu [2]). Alsdann fährt er unter der höchst wahrscheinlichen Berücksichtigung dessen, daß der alttestamentliche Hohepriester — was ja bei den Lesern eine ganz von selbst sich darbietende Vorstellung ist — durch das Heilige in das Allerheiligste geht [3]), fort, von Christus zu sagen, daß Er nicht ein Vorbild des Hauses Gottes, sondern „die Himmel" selbst „durchschritten" habe (*διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς*) und so in das wahre Allerheiligste, zum Throne Gottes selbst hinzugetreten sei [4]). Dem Plural *οὐρανοί*, welcher dem hebräischen שָׁמַיִם entspricht, liegt die Idee von verschiedenen Regionen oder Stufen des Himmels zu Grunde [5]). Diesen Hohenpriester aber besitzen wir in der Person Jesu. Und wenn nun dieser Name das Bild des Menschensohnes, der in Seiner erlösenden Thätigkeit den Juden zum Ärgernis ward, vor die Seele ruft, so führt zugleich die Fortsetzung der Apposition *τὸν* v. 14.

---

[1]) Vgl. hierzu sachlich oben 2, 7 — 10.

[2]) Vgl. unten 10, 21; 13, 20.

[3]) Vgl. Estius i. h. l. Non . . penetravit in Sancta Sanctorum ut Aaron et successores ejus, sed in coelum ipsum, quod per illa Sancta significabatur. Sicut olim pontifex ingrediens Sancta Sanctorum usque ad intima penetrabat, ita Christus in coelos ascendens usque ad intima coelorum pervenit.

[4]) Vgl. oben 1, 3. 13.

[5]) Vgl. II. Kor. 12, 2: *ἕως τρίτου οὐρανοῦ*.

υἱὸν τοῦ θεοῦ die höchste Würde wie die darin begründete absolute Macht unseres Hohenpriesters als des „Sohnes Gottes“ uns vor. Beides aber, der Name Jesus, welchen Maria und Joseph Ihm zu geben hatten, und „Sohn Gottes“ künden das Geheimnis des Gottmenschen. Indem der Verfasser diese Wahrheit uns ins Bewußtsein ruft, hat er den mächtigsten Beweggrund für die Aufforderung zum treuen Festhalten am christlichen Bekenntnisse gewonnen: *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας* [1]).

v. 15. Doch der beharrlichen Ausführung eines solchen Vorsatzes treten Schwierigkeiten in den Weg; es sind das unsere eigenen „Schwachheiten“. Allgemein lautet das Wort; darum denken wir an die körperlichen und geistigen Gebrechen, die uns anhaften und unsere Willenskraft zu erlahmen und uns im treuen Bekenntnisse unseres Glaubens zu beirren imstande sind. Doch deren ungeachtet rufen wir uns zu: „lasset uns festhalten!“ denn was wir zu leisten nicht vermögen, das wird uns gerade unser Hoherpriester verleihen. Wir haben nämlich keinen Hohenpriester, der uns gewissermaßen fremd gegenüber stünde und mit unseren Schwächen nicht Mitleid haben könnte: *οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συνπαθῆσαι* [2]) *ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*; nein, wir haben vielmehr — *δὲ* ist adversativ — einen, der unsere menschliche Natur in ihrer leidensfähigen Gestalt angenommen und in derselben alles das erfahren und geduldet hat, was wir für uns fürchten, der insbesondere gerade in der schwersten Weise sich versuchen und all' die damit verbundene innere Angst und Pein über Sich ergehen ließ: *πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα* [3]). Und um unser Vertrauen auf Sein Mitleid noch lebendiger anzuregen, fährt der Verfasser fort, noch beizusetzen: „auf gleiche Weise“. Doch einen Unterschied muß er hierbei hervorheben. Der Menschen „Versuchtwerden“ hat nämlich vielfach in der Sünde Grund und Ziel; jede solche Beziehung zur Sünde aber ist bei Christus ausgeschlossen. In diesem Sinne fügt der Brief der unser Vertrauen ermutigenden Bestimmung *καθ'*

---

[1]) Vgl. oben zu 3, 1.

[2]) *συνπάσχειν* = sich mitfühlend in die Lage des Leidenden versetzen, entspricht dem Worte *ἐλεήμων* oben in 2, 17. Vgl. Röm. 8, 17: mitleiden = dasselbe Leiden mit jemand miterleben.

[3]) Vgl. oben die Erklärung zu 2, 17. 18.

ὁμοιότητα die Einschränkung *χωρὶς ἁμαρτίας* hinzu, welche — allgemein, wie sie lautet — die absolute Sündenlosigkeit Jesu [1]) in Seinem Versuchtwerden ausspricht. Weder wurzelt dieses in irgend einer Weise in der Sünde noch kann es dazu führen. So mögen wir denn mit Zittern und Zagen unseres eigenen Könnens angesichts der drohenden Versuchungen und Gefahren gedenken, unseres Unvermögens und unserer Hilfsbedürftigkeit uns bewußt sein: aber dann wissen wir auch, daß unseretwillen der „Sohn Gottes“ Selbst versucht worden ist und auch darum uns Seine mitleidsvolle Liebe entgegenbringt. Darauf gründet sich unser Vertrauen auf Hilfe in unseren Nöten, entlehnt das Schreiben den stärksten Beweggrund, wenn es uns auffordert:

προσερχώμεθα [2]) *οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος.* **v. 16.**

Nicht zaghaft, sondern „mit Zuversicht“ — Jesu mitleidsvolle Liebe dadurch verherrlichend — wollen wir hinzutreten „zum Throne der Gnade“. Nicht brauchen wir im Neuen Bunde uns vor der Gottesnähe zu fürchten, denn der vom Throne Gottes trennende Vorhang ist zerrissen, nachdem unser Hoherpriester durch Sein Opfer die Versöhnung gebracht hat [3]). Indem der Verfasser die Gnade personifiziert und ihre Erhabenheit dadurch, daß er sie auf dem Throne sitzend nennt, zum Ausdruck bringt, hebt er die Größe des Vertrauens hervor, das sich ihr naht. Weil es sich um die Gewährung von Hilfe in unseren Schwachheiten handelt, darum tritt dieser Gedanke allein in den Vordergrund und kommt die Frage, ob der Thron Gottes oder der Christi zur Rechten des Vaters mit *θρόνος* gemeint sei [4]), nicht in Betracht. Das Ziel unseres Hinzutretens ist, zu erhalten, was uns gebricht: *ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὕρωμεν* lautet in schöner chiastischer Form die nähere Ausführung, die da besagen will: alles, was wir bedürfen. Die „Barmherzigkeit“ läßt

---

[1]) Sachlich vgl. unten 7, 26; II. Kor. 5, 21; I. Joh. 3, 5.

[2]) *προσέρχεσθαι* in der Verbindung nit *τῷ θεῷ* oder *Χριστῷ* ist ein Lieblingsausdruck des Hebräerbriefes. Vgl. 7, 25; 10, 1. 22; 11, 6; 12, 18. 22. Sonst nur noch I. Petr. 2, 4.

[3]) Vgl. oben 2, 17: *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.*

[4]) Chrys., Theodoret, Primas. u. a. denken an den Thron Christi; Estius, Klee, Bleek, Lünem., Bisp., Ad. Maier, Zill, B. Weiß u. a. glauben den Thron Gottes darunter verstehen zu sollen.

uns mehr an unsere Verschuldung vor Gott und *λάβωμεν* an Gottes ausschließliches Wirken denken; das Wort „Gnade“ aber erinnert uns hier an unsere „Schwachheiten“ und *εὕρωμεν* bietet auch für ein gewisses Mitwirken unserseits Raum. Daß aber der Verfasser bei *χάρις* besonders die übernatürliche Hilfe im Auge gehabt, bestätigt der Zusatz *εἰς εὔκαιρον βοήθειαν*: zur rechtzeitigen Hilfe, ehe wir von den Versuchungen überwunden worden sind. Da mag es denn manchmal scheinen, als „zögere“ Gott mit seiner Gnade; die vertrauensvolle Bitte „Herr, eile mir zu helfen!“ wird zur rechten Zeit ihre Erhörung finden.

II. Abschnitt:

Christi als des neutestamentlichen Hohenpriesters Erhabenheit über dem Hohenpriestertume des Alten Bundes.

(cc. V, 1 — X, 18.)

Kap. V, 1—10: **Christus ist — wie einst Aaron — in Wahrheit als Hoherpriester eingesetzt.**

V, 1. Jeder Hoherpriester nämlich wird aus Menschen genommen und für Menschen bestellt in den Angelegenheiten bei Gott, damit er Gaben und [1] *Opfer für die Sünder darbringe, 2. als einer, der Nachsicht haben kann mit den Unwissenden und Irrenden, da er auch selbst von Schwachheit umgeben ist, 3. und derentwillen* [2] *wie für das Volk, so auch für sich* [3] *Opfer darbringen muß für* [4] *Sünden. 4. Und nicht nimmt sich selbst Einer die Ehre, sondern berufen von Gott* [5]*, gleichwie* [6] *auch Aaron* [5]*.*

---

[1]) ℵACD^{c}KLP (Ti.) lesen *δῶρά τε*; BD^b dagegen haben *τε* nicht, Ln streicht es, Treg. und WH. setzen es in Klammern. 8, 3; 9, 9, wo es auch *δῶρά τε* heißt, spricht eher für ein Hinzufügen als ein Streichen des *τε*.

[2]) Mit ℵ, ABC* etc. ist *δι' αὐτήν* und nicht mit Rec. (C^{c}D^{c}EKL) *διὰ ταύτην* zu lesen.

[3]) ℵ^{1}ACD^{c}EKLP lesen *περὶ ἑαυτοῦ*; BD* dagegen *περὶ αὐτοῦ*, was sich als spätere Lesart — Weglassen des *ε* — wohl verstehen läßt.

[4]) ℵ*ABC*D*P bezeugen entscheidend: *περὶ ἁμαρτιῶν*, C^{c}D^{c}EKL aber lesen *ὑπὲρ ἁμ.*

[5]) Rec. liest vor *καλούμενος* mit LP, vor *Ἀαρών* nur mit Minusc. den Artikel, der in den meisten anderen Handschriften fehlt.

[6]) Das eigenartige und von ℵ^{1}*ABD* ausreichend bezeugte *καθώσπερ* ist dem *καθάπερ* der Rec. (ℵ^{2c}C^{b}D^{c}EKLP) gegenüber vorzuziehen.

5. So hat auch Christus nicht Sich Selbst die Ehre angethan, Hoherpriester zu werden, sondern Der, welcher zu Ihm sprach: „mein Sohn bist Du, heute habe ich Dich gezeugt“; 6. wie Er auch an anderer Stelle sagt: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's“. 7. Dieser hat in den Tagen Seines Fleisches, nachdem er Bitten und Flehen zu Dem, der Ihn retten konnte aus dem Tode, mit starkem Rufen und unter Thränen vorgebracht hatte, und erhört worden war um der (Gottes) -Furcht willen, 8. wiewohl Er Sohn ist, gelernt von dem, was Er gelitten, den Gehorsam, 9. und (so) vollendet, ist Er für alle [1]), die Ihm gehorchen, Ursache des ewigen Heiles geworden, 10. angeredet von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek's.

V, 1. Diese Darstellung des Hohenpriestertums Christi ist mit der vorhergehenden Ermahnung, die dadurch den Übergang zu der jetzt zum Vortrag kommenden Lehre bietet, daß sie den Gedanken von solcher Würde Jesu zugleich wieder aufgenommen hatte, mit *γάρ* als Begründung verknüpft. Dem unmittelbar (4, 16) vorhergehenden Satze kann sie, weil dieser eine Folgerung bietet, nicht gelten; wohl aber läßt sie sich mit dem Gedanken in 4, 15, der die Voraussetzuug jener Folgerung und die Begründung der Ermahnung zum treuen Festhalten am christlichen Bekenntnisse ist, verbinden. Der Ideengang würde sich also gestalten: gewiß haben wir einen Hohenpriester, der in Allem uns gleich geworden ist; an Ihm darum aber Anstoß nehmen, im Glauben an Ihn deshalb irre werden und das Vertrauen zu Ihm verlieren zu wollen: wie ist das doch unbesonnen! denn in dem Wesen des Hohenpriestertumes ist es ja begründet, daß Er „versucht ward in allen auf gleiche Weise ohne Sünde“.

So beginnt denn der Verfasser mit dem Hinweise auf die bekannte Thatsache, daß jeder Hoherpriester aus der Mitte der Menschen genommen wird: *πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος*. Er soll ja vermitteln zwischen den Menschen und Gott, nachdem durch die Sünde die Trennung herbeigeführt worden; soll die Brücke schlagen, nachdem die Beleidigung Gottes zwischen Ihm und der Creatur eine Kluft geschaffen hat.

---

[1]) Mit ℵABCD etc. ist *πᾶσιν* vor *τοῖς ὑπακούουσιν* zu stellen; (KL Rec. setzen es nach).

Darum aber liegt es in der Natur solcher Aufgabe, daß er zunächst dem Menschengeschlechte angehört. Weil das ein Hauptgedanke, deshalb fassen wir das Particip *λαμβανόμενος* nicht mit *ἐξ ἀνθρώπων* als eine Eigenschaftsbestimmung des Subjectes, von dem dann das Folgende ausgesagt wird, sondern als Prädicat, übersetzen also nicht: „jeder aus Menschen genommene Hohepriester“ [1]), sondern: „jeder Hoherpriester wird aus Menschen genommen und für Menschen bestellt“ [2]). Hierbei wird noch die Frage aufgeworfen, ob *πᾶς ἀρχιερεύς* ganz allgemein [3]) oder nur unter besonderer Bezugnahme auf die Institution des alttestamentlichen Priestertums [4]) gesagt sei. Die Rücksicht sowohl auf die Leser, denen der Gedanke an diese letztere am nächsten liegen mag, wie auch die v. 3 gegebenen Ausführungen, die von den Opfern am großen Versöhnungstage genommen sind, würden allerdings der letzteren Auffassung den Vorzug einräumen heißen, wenn nicht der Zweck der Begründung es erheischte, daß eine Aussage gemacht werde, die von jedem Hohenpriester, also auch vom neutestamentlichen, gelte. Ist ja doch auch der Gesichtskreis der Leser über den der Juden hinaus durch die jenen mündlich vorgetragene Lehre vom Priestertume Christi erweitert. Ein zweites allgemein anerkanntes Merkmal eines Hohenpriesters entnehmen wir den Worten *ὑπὲρ ἀνθρώπων*, in denen die Stellvertretung [5]) für Menschen einen Ausdruck findet. Es kann sich jedoch ein Mensch nicht selbst aus eigenem Rechte oder Können zu solchem Amte oder Stellung aufwerfen; dazu muß er von der dazu berechtigten Autorität — und das ist Gott allein — „bestellt werden“. Dementsprechend heißt es: *καθίσταται* [6]), welcher Ausdruck einen richterlichen oder oberherrlichen Act bezeichnet. Damit ist denn als drittes Merkmal die Einsetzung seitens einer höheren Autorität ausgesprochen, eine aber durch Menschen selbst, speciell durch die Gemeinde, ist als mit der Idee des

---

[1]) So Storr, Tholuck, Weiß u. a.

[2]) So Bisp., Ad. Maier, Zill, Pánek u. a.

[3]) So Grotius, Ebrard, Delitzsch, Bisp., B. Weiß u. a.

[4]) So Ad Maier, Zill, Pánek u. a.

[5]) Zu *ὑπέρ* c. Gen. vgl. I. Thess. 5, 10; Gal. 1, 4; 3, 13; Röm. 5, 6. 7. 8; 8, 32 u. a.

[6]) Vgl. 7, 28; 8, 3; Röm. 5, 19; Luk. 12, 14. 42.

Priestertums unvereinbar ausgeschlossen. Alsdann nennt der Verfasser wieder [1]) das Gebiet und damit das Ziel, für welches der Hohepriester „bestellt“ ist; es sind „die Angelegenheiten bei Gott“. Und fürwahr, dieses so allgemein klingende Wort ruft doch nur den einen Widerhall im Herzen des Menschen, der seiner Erlösungsbedürftigkeit sich bewußt ist, hervor, der da lautet: ich bin vor Gott mit Schuld bedeckt; wie kann ich Ihn versöhnen, auf daß ich in Ihm wieder mein letztes Ziel finde! Diese Überzeugung hat bei Heiden wie Juden in den Sühnopfern ihre thatsächliche Aussprache gefunden. So bringt es das durch die Sünde gestörte Verhältnis des Menschen zu Gott, seinem Grunde und Ziele, mit sich, daß es des bestellten Mittlers oder Priesters Aufgabe ist, *ἵνα προσφέρῃ δῶρα καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν.* Sühnopfer für die Sünden darzubringen, ist die wesentlichste Thätigkeit des Hohenpriesters. Es ist wohl kaum in der Absicht des Verfassers gelegen, mit *δῶρα* und *θυσίαι* die verschiedenen Arten der Opfer [2]), speciell die Unterscheidung blutiger und unblutiger, zur Ausführung bringen zu wollen. Da nämlich der Nachdruck auf dem zu beiden Begriffen gehörigen *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* liegt, so dürfte der beabsichtigte Gedanke der sein, daß die verschiedenen Opfer, wie sie dargebracht werden, der Sühne für die Sünden gelten. Auch bei den unblutigen Opfern kommt in dem Verzichte auf die Gabe seitens des Darbringers die Idee der Genugthuung für eine vorhandene Schuld, deren Darstellung allerdings vorab die blutigen Opfer gewidmet sind, zu einem Ausdruck. So mannigfaltig der Opfercult nach dem Materiale wie nach der Weise der Ausführung ist: immer wird dadurch das Vorhandensein einer Schuld vor Gott und die Notwendigkeit einer Sühne ausgesprochen.

vv. 2. 3. Ein weiterer Zweck, weshalb jeder Hohepriester „aus Menschen genommen wird, ist, daß derselbe seines Mittleramtes walte „als Einer, der Nachsicht üben kann“ (*μετριοπαθεῖν δυνάμενος*).

---

[1]) Vgl. oben 2, 17 zu *τὰ πρὸς τὸν θεόν.*

[2]) Es dient *δῶρα* bei den LXX und im N. T. auch zur Bezeichnung jeglicher Art von Opfern, insbes. auch der blutigen Thieropfer (vgl. Gen. 4, 4; Lev. 1, 2. 3; Matth. 8, 4); ebenso wird *θυσίαι* auch von unblutigen Opfern gebraucht (vgl. Lev. 2, 1; Num. 5, 15; Hebr. 11, 4).

In diesen Worten ist einerseits eingeschlossen, daß das priesterliche Amt nicht als auf das bloße Darbringen von Opfern beschränkt, sondern auch eine obrigkeitliche Stellung in sich befassend gedacht wird; anderseits ist darin zugleich vorausgesetzt, daß die Verwaltung dieses Amtes nicht etwa eine rein instrumentale, sondern eine, die der menschlichen Natur entspricht und demgemäß deren Eigenschaften und Fähigkeiten in ihren Dienst nimmt, sein soll. Es geht der Mensch im Priester mit seinen ihm von Gott verliehenen natürlichen Gaben nicht unter. Wenn er darum die Mängel und Fehler der Menschheit sieht, so soll er in seinen Affecten darüber Maß halten. Es besagt nämlich — *μετριοπαθεῖν* — von *μετρίως* oder *κατὰ μέτρον πάσχειν* — im Gegensatze zu *ἀπαθεῖν* = gleichgiltig sein, und *παθητικὸς εἶναι* = leidenschaftlich sein, die rechte Mitte oder Maß in den Affecten halten [1]); hier nun, wo es sich um Fehler und Schwächen handelt, ergiebt sich der bestimmte Sinn: „Nachsicht haben“. Wie nun die Worte *τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις* zu verstehen sind, läßt der Zusammenhang bestimmt genug erkennen. Der in der folgenden Motivierung enthaltene Begriff „Schwachheit“ und die im nächsten Verse sich findende Bezugnahme auf die Versöhnungsopfer am großen Versöhnungstage für solche, die aus Versehen oder Übereilung das Gesetz übertreten haben [2]), belehren uns dahin, daß wir nicht — wie das sonst beim Sprachgebrauche der LXX wohl möglich wäre — an Sünder jeder Art, besonders nicht an solche, die mit „erhobener Hand“ [3]) sich gegen Gott auflehnen, sondern an jene, die aus menschlicher Gebrechlichkeit, aus Unwissenheit oder Irrtum — wobei allerdings bestehen mag, daß diese auch verschuldet sein können — gefehlt haben. Mit diesen soll der Hohepriester, eingedenk der eigenen Schwachheit, die ihn ja wie ein Gewand umgiebt (*ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται* [4]) *ἀσθένειαν*), Nachsicht üben.

---

[1]) Vgl. zu *μετριοπαθέω* — im N. T. hap. legom. — Flav. Jos. antt. 12, 3, 2; öfters Philo, vgl. Grimm, n. t. Lexicon und Westcott, the ep. to the Hebr. z. d. St.

[2]) Vgl. Lev. 4, 2 ff.; 5, 15 ff.; Num. 15, 22 ff.

[3]) Vgl. Num. 15, 33 ff.

[4]) Zu *περίκειται* vgl. Act. 28, 20.

„Siehe da, mein Diener, den ich halte, mein Erwählter, an dem ich Gefallen habe . . . Geknicktes Rohr zerbricht er nicht, glimmenden Docht löscht er nicht aus“, lautet die prophetische [1]) Zeichnung des Hohenpriesters, der die Sünder suchte und liebte und sprach: „Gehet hin und lernet, was es heißt: Barmherzigkeit will ich [2])!“

In der menschlichen Schwachheit ist es begründet, daß das mosaische Gesetz vorschrieb (*καὶ δι' αὐτὴν ὀφείλει*), daß am großen Versöhnungstage der Hohepriester wie für des Volkes so auch für die eigenen Sünden ein Opfer darzubringen hatte [3]): *καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ, οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ προσφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν.* Um dieses Gesichtspunktes willen, daß vom Hohenpriester Mäßigung in der Beurteilung der Sünder gefordert werden muß, bringt der Verfasser die Versöhnungsopfer zur Sprache.

So erscheint denn die Nachsicht und das Mitleid mit den Sündern als ein wesentlicher Zug des von Gott gesetzten Priestertums, dessen Ideal wir in Jesus Christus verkörpert sehen. Aber auch Seinem Vorbilde, dem alttestamentlichen Hohenpriester, sollte diese Eigenschaft nicht fehlen. Wenn wir nun zur Zeit Christi dasselbe auch nach dieser Seite hin entartet sehen, indem wir dasselbe hart und zurückstoßend gegen Sünder finden, so dürfen wir auch darin ein Merkmal dahin erkennen, daß dasselbe seiner Aufgabe untreu und darum für die Verwerfung reif geworden ist. Sollten aber unter den judenchristlichen Lesern unseres Briefes etwa deren sein, die noch gleich ihren ehemaligen Führern an der Milde Jesu und Seiner Kirche gegen Sünder Anstoß nehmen möchten, dann wird es noch begreiflicher, von welchem Werte diese Ausführung für den letzten Zweck des ganzen Schreibens ist.

v. 4. Der in der Wahl des Wortes *καθίσταται* (v. 1) bereits zum Ausdruck gebrachte Gedanke, daß die Priesterwürde verliehen werden muß, findet seine weitere Ausführung in v. 4: *καὶ οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν κτλ.* Durch den Artikel *τήν* wird dem Begriffe „Ehre“ eine bestimmte Beziehung, welche in dem

---

[1]) Isai. 42, 1. 3.
[2]) Matth. 9, 12. 13.
[3]) Vgl. Levit. c. 4.

Zusammenhange gelegen ist, gegeben. Hier handelt es sich um die hohepriesterliche Würde. Bezeichnend wird sie *τιμή* genannt, weil dadurch der „aus den Menschen“ genommene Hohepriester über diese erhoben und in eine besondere Stellung zu Gott gebracht wird. Weil aber alle Menschen unter der Sünde stehen und somit Gott gegenüber in Schuld sind, so kann keiner selbst als Vermittler auftreten und muß darum Gott Selbst einen solchen bestellen: *ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ*. So war es auch bei Aaron der Fall: *καθώσπερ καὶ Ἀαρών*. Von ihm erzählt die Schrift, wie er von Gott berufen die hohepriesterliche Würde empfangen hat [1]) und in ihrem Besitze bestätigt worden ist [2]). Wenn es auch vom Verfasser nicht beabsichtigt sein mag, so legt den Lesern dieser Vergleich mit Aaron den anderen mit den jüdischen Hohenpriestern ihrer Zeit, die von der weltlichen Macht ein- und abgesetzt wurden [3]), zu nahe [4]), um ihn nicht vorzunehmen und in dieser Entwürdigung ein weiteres Merkmal der Verwerfung des alttestamentlichen Priestertums zu erkennen.

Wie bei Aaron, so war es auch bei dem Gesalbten des v. 5.
Herrn, bei Christus, der Fall: *οὕτως καὶ ὁ Χριστός*. Er ist unser Hoherpriester geworden (*γενηθῆναι ἀρχιερέα*). Indem aber darüber, wann dieses geschehen, uns hier nichts gesagt wird, tritt der andere Gedanke allein in den Vordergrund, daß Er Sich nicht Selbst mit dieser Würde ausgestattet (*οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν*), sondern Gott es gethan hat, der zu Ihm sprach (*ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν*): „Mein Sohn bist Du, heute habe ich Dich gezeugt [5])!“ Wir haben bereits früher erkannt, daß der Inhalt dieses Psalmenwortes, das die ewige göttliche Sohnesschaft Christi ausspricht (*υἱός μου εἶ . . . σήμερον γεγέννηκά σε*), und das Aussprechen desselben oder die Verkündigung dieser Wahrheit in der Zeit (*ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν*), was in den Offenbarun-

---

[1]) Vgl. Exod. 28, 1 ff.; 24, 4 ff. Lev. 8, 1 ff.; Num. 3, 10.

[2]) Vgl. Num. cc. 16—18.

[3]) Vgl. Flav. Jos., antt. XV, 3, 3 u. bes. XX, 10. Seit Herodes hatten bis auf Kaiphas 13 Hohepriester einander ablösen müssen.

[4]) Diese Vergleichung nehmen Chrysost., Oekum., Theophyl., Primas., Calmet u. a. vor.

[5]) Ps. 2, 7. Vgl. das nämliche Citat oben 1, 5.

gen der Gottessohnschaft Christi geschehen ist, aus einander gehalten werden müssen. Hinsichtlich dieser letzteren denken wir hier am natürlichsten an die Rede Gottes in dem citierten direct messianischen Psalme. Somit will der Verfasser mit dieser ersten Schriftstelle zum Ausdruck bringen, daß der Vater Selbst es ist, der Seinen Sohn mit der Ehre des Hohenpriesters bekleidet hat. Aber hat denn das Verhältnis von Vater und Sohn etwas mit der Stellung eines Hohenpriesters gemein, so daß ihre Betonung auch in dem Zusammenhange einen Zweck verfolgt? Gewiß! Wenn nämlich der „Gesalbte", der Mensch geworden, zugleich der „Sohn Gottes" ist, so ist in Ihm die Vermittlung zwischen Gott und der Menschheit hergestellt und die letztere eben in der heiligsten Menschheit Christi zu Gott emporgehoben.

Aber nicht bloß auf dieses Psalmenwort allein [1]), sondern auch auf den Gedanken, womit es verbunden ist, das ist auf *ἐδόξασεν ... ὁ λαλήσας*, zielt nun ebenfalls das zweite Citat aus
v. 6. Ps. 109 (110), 4: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's". Nicht um dieses Wortes des Herrn zum Messias umfassenden und tiefen Inhalt, den der Verfasser später darlegt, handelt es sich hier bereits; sondern — wie die Verknüpfung mit *καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει* ersehen läßt — darum, daß Gott zum Messias redet und Ihn als Priester in Ewigkeit bezeichnet. Damit ist zunächst bewiesen das Wort: *οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα* [2]), dann aufgezeigt, daß Jesus wahrer Hoherpriester ist, und sind endlich etwaige Bedenken unter den Le-

---

[1]) Manche Erklärer — Grotius, Calmet, Ad. Maier, Zill, Tholuck, de Wette, Ebrard u. a. — folgern um des *καθὼς καί* willen, daß beide (speciell auch das erste) Citate Schriftbeweise für die Einsetzung Christi in das Hohepriestertum seien. Daß sie hinsichtlich des Ps. 2, 7 zu weit gehen, hat seinen Grund darin, daß sie unzutreffend *καθὼς καί* nur auf das Citat beziehen. Anderseits treffen aber auch Chrys., Theophyl., Estius, Corn. a Lap., Bleek, Pánek u. a. den Sinn nicht ganz, wenn sie Ps, 2, 7 mit *ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν* nur für eine Umschreibung Gottes halten.

[2]) Die mannigfachen Verschiedenheiten — vgl. dazu bes. B. Weiß —, welche die Erklärung der Verse 4 und 5 aufzeigt, hängen mit den auseinandergehenden Deutungen von Ps. 2, 7 zusammen. Vgl. oben die Erklärung zu 1, 5.

sern, ob sie auf Christus, der nicht von Aaron stammt, als Mittler vertrauen können, entkräftet. Wenn wir noch einige Aufmerksamkeit dem Worte ἐδόξασεν, das auf die Verleihung einer himmlischen Ehre uns hinweist und den Gedanken an das Walten Christi als Hohenpriesters zur Rechten des Vaters wachruft, schenken, und wenn wir ferner uns vorhalten, daß dem Verfasser der Inhalt dieser Psalmstelle, dessen Darlegung er später längere Worte widmet, auch hier vor die Seele tritt: so wird es uns begreiflich, daß die Worte „in Ewigkeit“ und „nach der Ordnung des Melchisedek“ nicht etwa nur hinzugefügt sind, um das Citat zu vervollständigen, sondern um damit die später zu gebende Ausführung der Ehre des Priestertums Christi oder den Beweis für ἐδόξασεν . . ὁ λαλήσας wenigstens zu berühren.

Indem in der Entwicklung dessen, daß die aufgestellten Erfordernisse eines jeden Hohenpriesters bei Christus vorhanden sind, fortgeschritten wird, geschieht solches in kunstvoller chiastischer Form [1]). Wie vv. 5 und 6 unter diesem Gesichtspunkte dem v. 4, der die Berufung durch Gott enthielt, entsprachen, so greifen die vv. 7 und 8 auf den in vv. 2 und 3 entwickelten Gedanken zurück und geben ihm die für Christus entsprechende Ausgestaltung. In den längeren Perioden sind es die beiden verba finita: ἔμαθεν und ἐγένετο die uns den Hauptgedanken kenntlich machen. Daß Christus „von dem, was Er gelitten, gelernt hat“ und so die „Ursache des ewigen Heiles geworden ist“, zeigt Ihn uns als den Hohenpriester, auf dessen Mitleid wir in unseren Leiden um Seiner eigenen Erfahrungen willen vertrauen dürfen. Das Bild unseres ewigen Hohenpriesters zur Rechten des Vaters auch nach dieser Seite hin zu entwerfen, ist der Grund, weshalb der Verfasser uns in seiner Weise die Gestalt des leidenden Messias vorführt. Eigenartig ist diese Zeichnung, und wenn die Züge derselben auch im wesentlichen mit der Darstellung, wie die synoptischen Evangelien sie bieten, sich decken, so ist doch nicht zu verkennen, daß eine directe Bezugnahme auf eine derselben kaum vorliegen dürfte. Ein besonderes Bild

vv.7.8.

---

[1]) In dieser Weise betrachten hier besonders Theodoret, Ebrard, Delitzsch, Keil, Ad. Maier, Bisp., Zill, v. Soden u. a. die Darstellungsweise des Verfassers.

des leidenden Christns, das eine bestimmte nähere Ausführung oder auch Ergänzung zu einem Teile der Beschreibung in den Evangelien bietet, ist es, das uns entrollt wird; es ist aber lebendig genug gezeichnet, um es auf eigenes Schauen zurückzuführen. Was Paulus von seinem Aufenthalte in Arabien und Umgange mit dem Herrn sagt [1]), giebt einen befriedigenden Erklärungsgrund.

Und so werden wir in die Tage „des Fleisches“ unseres Hohenpriesters versetzt. Wohl hat Er auch jetzt im Himmel unser „Fleisch“, das nun an der Verklärung teil nimmt; aber einst war dasselbe wie das unsrige leidensfähig und dem Tode unterworfen. Diese Zeit ist es, von der die Worte *ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* gelten. Damals empfand auch Er ganz die Schrecken des Todes, dem Er Sich in der Annahme unserer menschlichen Natur unterworfen hatte. Und mehr denn irgend ein Mensch mußte Er um Seiner vollkommensten Erkenntnis von den Schrecken Seines Todes wie auch um der höchsten und feinsten Entwickelung Seiner menschlichen Natur nach allen ihren Vermögen und endlich um der wunderbaren Zurückhaltung jeglichen Trostes auf die leidensfähigen Vermögen Seiner menschlichen Seele willen — den Schauder vor Seinem bevorstehenden Tode empfinden. Solch äußerste Todesangst aber fand ihren Ausdruck in den innigsten Bitten (*δεήσεις* [2]) *τε καὶ ἱκετηρίας* [3])) an den Vater, nach dessen Willen Er in die Welt gekommen war und dieses „Fleisch“ angenommen hatte, der allein Ihn vor dem Tode retten konnte (*πρὸς τὸν δυνάμενον* [4]) *σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου* [5])). Ist bereits in den Worten „Bitten“ und „Flehen“

---

[1]) Vgl. I. Bd., S. 10.

[2]) *Δέησις* — von *δέομαι* = bedürfen — bezeichnet Bittgebet, das einem Bedürfnisse entspringt. Vgl. Jak. 5, 16; I. Pet. 3, 12.

[3]) Das Adj. *ἱκετηρίος* — von *ἱκνέομαι* = kommen, um Hilfe zu erbitten, *ἱκέτης* der Hilfe Suchende —, wozu *ἐλαία* (Ölzweig, den der Hilfe Flehende in der Hand hielt) zu ergänzen ist, bezeichnet im Plur. fem. gen. (scil. *ἐλαῖαι*) die flehentlichen Bitten um Hilfe. Im N. T. hap. leg. Vgl. Herod. V, 51: *λαμβάνειν ἱκετηρίαν.* Vgl. Job 40, 22 (LXX): *λαλήσει δὲ σοὶ δεήσει καὶ ἱκετηρίᾳ μαλακῶς.*

[4]) Vgl. zu *δυνάμενον* Matth. 26, 39: *εἰ δυνατόν ἐστιν* und Mark. 14, 36: *πάντα δυνατά σοι.*

[5]) Zu *σώζειν ἐκ θανάτου* vgl. II. Kor. 1, 10; Jak. 5, 20: *σώσει ψυχὴν ἐκ*

eine Steigerung und in ihrer Zusammenstellung eine Zusammenfassung aller Weisen des Gebetes gegeben, so finden wir in der weiteren Ausführung *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων* eine Darstellung der Tiefe der Empfindung, die in „lautem Rufen“ und „Thränen“ sich erschütternden Ausdruck schuf. Und wir vernehmen hier, daß es der Heiland nicht verschmähte, in der der menschlichen Natur eigenen Weise auch äußerlich zu offenbaren, was Sein Inneres durchdrang. Der Verfasser aber legt Wert darauf, seine Leser sich daraus ein Bild der Größe des Leidens und der Todesangst Jesu entnehmen zu lassen. Wir aber erinnern uns dabei besonders an die Worte des Evangelisten Lukas [1]), des Schülers des heiligen Paulus, der da schreibt, daß Jesus auf dem Ölberge betete: „Pater, si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas, sed Tua fiat, und ferner berichtet: *καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ* und: *ἐκτενέστερον προσηύχετο*, was ein lautes Rufen [2]) einschließt, und von Seinem Angstschweiße sagt, daß er mit Blutstropfen untermischt zur Erde rann: *ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν*. „Und er begann, Sich zu betrüben und zu ängstigen“.[3]) Ob der Verfasser auch des Psalmisten Wortes [4]): „in meinem Schreiben zu Ihm erhörte Er mich“, gedacht hat?

In solch innigster Weise hat Jesus gebetet (*προσενέγκας* [5])))

θανάτου. Jenes Wort in dem Sinne: aus dem Tode retten (vgl. zu *ἐκ* Hos. 13, 14; I. Makk. 2, 59; Jud. 5.) zu nehmen, also eine Bitte um die Auferweckung von den Toten darin zu sehen (Estius, Bisp., Pánek, Baumg. u. a.) entspricht dem Zwecke, warum der Verfasser dieses inständige Gebet Christi zur Sprache bringt, nicht. Außerdem ist zu bedenken, daß dann auch die Evangelien wohl eine gewisse Ausführung zu unserer Stelle bieten, wenn wir dabei an das Gebet Jesu im Garten Gethsemani denken; nicht aber im anderen Falle,

[1]) Luk. 22, 42—44.

[2]) *ἐκτενέστερον* (von *ἐκτείνειν*, ausdehnen, die Stimme anstrengen) läßt darauf schließen. Pesch. interpretiert: „heftig“.

[3]) Matth. 26, 37.

[4]) Ps. 22 (21), 25. Thom., Cajet., Estius denken an die Worte Jesu am Kreuze: Matth. 27, 46 (*ἀνεβόησε φωνῇ μεγάλῃ*).

[5]) Wenn auch *προσφέρειν* im Hebräerbriefe gewöhnlich im Sinne von „opfern“ gebraucht wird — vgl. dagegen aber auch 12, 7 —, so liegt ob der Objekte (*δεήσεις καὶ ἱκετηρίας*) hier kein Grund vor, von der allgemeinen Be-

und Erhörung gefunden: *καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας.* An diese letzten Worte aber knüpft wieder eine Verschiedenheit der Anschauungen an. Es könnte nämlich *εὐλαβεία* mit „Furcht“ übersetzt werden [1]), wobei dann der Sinn wäre: erhört und so befreit (*ἀπό*) von der bestimmten Furcht (*τῆς*), d. i. der des Todes [2]). Neben dieser Auffassung giebt es die andere, welche — dem neutestamentlichen Sprachgebrauche von *εὐλαβής* entsprechend [3]) — *εὐλαβεία* mit der Vulgata (pro sua reverentia) im Sinne „Ehrfurcht“, „Gottesfurcht“, *ἀπό* aber gleichbedeutend mit *διά* cum Accus. nimmt [4]) und so den Sinn gewinnt: um der Gottesfurcht willen ist Er erhört worden [5]). Damit würden wir denn an das Wort Jesu: „nicht mein, sondern Dein Wille geschehe!“ erinnert. Der letzteren Auffassung steht auch die einzige neutestamentliche Parallelstelle, in unserem Briefe 12, 28 zur Seite. Indem wir uns ihr anschließen, finden wir, daß wir aber auch auf den Gedanken, den die erste Deutung entwickelt, nicht zu verzichten brauchen. Er ist in dem Worte *εἰσακουσθείς* enthalten. Das Gebet Jesu fand seine Erhörung, indem Er in der äußersten Todesangst von einem Engel gestärkt ward und so dieselbe überwand.

Unter Bezugnahme auf die den Lesern bekannte und in diesem Schreiben auch schon ausgesprochene Lehre von der göttlichen Sohnesschaft Christi [6]) geht der Verfasser zu seinem Hauptgedanken: *ἔμαθεν . . . τὴν ὑπακοήν* über. Um die ganze Größe des Gehorsams Jesu so recht ins volle Licht zu stellen, setzt er noch die Worte vorher: *καίπερ ὢν υἱός,* wozu die Vul-

---

deutung des Wortes abzugehen und mit Estius, Calmet, Klee, Baumg. u. a. speciell an eine hohepriesterliche Thätigkeit Jesu zu denken,

[1]) Vgl. Jos. 22, 24; Prov. 28, 14; Sap. 17, 8; II. Makk. 8, 16.

[2]) So Itala (exauditus a metu), Grotius, Bengel, Klee, Tholuck, Ebrard, B. Weiß, v. Soden u. a.

[3]) Vgl. Luk. 2, 25; Act. 2, 5; 8, 2; 22, 12.

[4]) Vgl. Matth. 13, 44; 18, 7; Luk. 19, 3; 24, 41; Act. 12, 14; 22, 11; Joh. 21, 6.

[5]) So die griech. Ausleger und Primas., Nic. Lyr., Estius, Calmet, Bisp., Ad. Maier, Zill, Lünem., Delitzsch, Westcott, Grimm, n. t. Lex. u. a.

[6]) Vgl. bes. oben 1, 2. 3.

gata erläuternd fügt: cum esset Filius Dei. Damit aber ist — nach dem ganzen Satze — der menschgewordene Sohn Gottes, insofern Er auf Erden in den Tagen Seines Fleisches gewandelt, zu verstehen. Dieser ist Seiner menschlichen, leidensfähigen Natur nach nicht etwa bloß Knecht oder Sklave, der willenlos seinem Herrn angehört, sondern Sohn. Und als solcher ordnete Er stets Seinen menschlichen Willen dem Seines himmlischen Vaters unter. Dieser aber hatte Ihm ein Leben des Leidens und Opfers bestimmt. Das aber widerstrebte — und wir wissen, wie sehr des Heiland's leidensfähige Seele davor erschauderte — auch der menschlichen Natur Jesu. Indem sich nun im Leiden alle Sinne und Vermögen bethätigten, erfuhr Jesus an Sich und lernte kennen den Gehorsam: ἔμαθεν [1]) ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, indem Er ihn durch Sein ganzes Leben bis zur Vollendung am Kreuze bethätigte.

Damit aber ist Christus an Seinem Ziele, Seinem τέλος an- v. 9.
gelangt und so „vollendet": καὶ τελειωθείς. Wenn wir uns nun dieses Ziel nicht anders als mit der Auferstehung und Himmelfahrt verbunden denken können, so führt uns doch der vorausgehende Gedanke vom Leidenswege und dem Gehorsame bis zum Tode am Kreuze dazu [2]), daß wir nun das Bild des verklärten Christus nicht anders als das des Gehorsamen gegen den Willen des Vaters vor uns sehen können. Auf dem Wege, auf dem Gott verlassen worden ist, muß die Rückkehr zu Ihm erfolgen. Durch Ungehorsam ward der Mensch von Ihm getrennt, durch Gehorsam mußte die Wiedervereinigung geschehen. Doch Jesus ist nicht nur das Ideal allen Gehorsams in Seiner Unterwerfung unter den Willen Seines Vaters; Er ist auch für

---

[1]) Nicht mit Unrecht fußt die Dogmatik auf dieser Stelle zum Nachweise einer scientia acquisita u. experimentalis der menschlichen Seele Christi. Eine Zusammenstellung verschiedener Deutungen bezw. Ausführungen von ἔμαθεν bietet Ad. Maier. Besonders hervorgehoben sei nur, daß die scientia experimentalis hier von Chrys., Anselm., Justinian. auf den hohen Wert und die Frucht des Gehorsams, von Thomas, Cornel. a Lap., Pánek u. a. auf die Schwere des Gehorsams, bezogen wird.

[2]) Darum erscheint es unzureichend, τελειωθείς — Estius, Bisp., Pánek u. a. — nur auf die Vollendung in Auferstehung und Verklärung zu beziehen.

alle, die Ihm darin gleichförmig sind, die Ihm auf diesem Wege nachfolgen, zum „Grunde ewigen Heiles geworden“: *ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου* [1]). Die Frage, wie das geschieht, nämlich kraft der übernatürlichen Lebensvereinigung mit Christus, welche die Teilnahme am Leben Christi und so auch ein Gehorsamen in und mit Christus, aber darum auch ein Verklärt-Werden in und mit Ihm zur Folge hat [2]), diese Frage wird hier nicht zur Erörterung gebracht; es handelt sich nur um die Thatsache, daß Christus die Ursache des Heiles für alle, die Ihm gehorsamen, geworden ist. Ohne Christus kein Heil.

v. 10. Im Hinblicke darauf, daß wir Ihm folgen müssen, hebt der Verfasser noch hervor, daß Jesus von Gott autorisiert ist, indem Er „angeredet ward von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek“. Es verweisen diese Worte *προσαγορευθεὶς κτλ.* auf v. 6, auf die Rede des Herrn an den Messias zurück, denn *προσαγορεύεσθαι* bedeutet: „angeredet — benannt werden“ [3]). Beachtenswert aber ist, daß hier Christus nicht wie in der Psalmstelle als „Priester“, sondern als „Hoherpriester“ bezeichnet wird. „Von dem Bewußtsein, Jesus sei die Erfüllung des alttestamentlichen Hohenpriesters, war der Verfasser des Hebräerbriefes so ganz und gar durchdrungen (Kap. 9 und 10), daß er selbst da, wo er Christi Priestertum im Unterschied vom aaronitischen mit Emphase als melchisedekisches charakterisiert, Jesum gleichwohl Hohepriester (*ἀρχιερεύς*) nennt (5, 10; 6, 20), obschon Melchisedek in der Schrift immer nur als Priester (*ἱερεύς*) und nirgends als Hohepriester eingeführt ist. Diese auffallende und doch wenig beachtete Erscheinung erklärt sich hinreichend nur aus der Annahme, daß Christus als *πλήρωμα* des aaronitischen Hohenpriestertums sich vom Melchisedek der Vollendung nicht unterscheide, daß erfülltes aaronitisches Hohe-

---

[1]) Diese Verbindung von *αἰώνιος* mit *σωτηρία* ist sonst im N. T. nicht zu finden.

[2]) Vgl. hierzu bes. Röm. 6, 3 — 6. 8.

[3]) *προσαγορεύεσθαι* ist im N. T. hap. legom. Vgl. I. Makk. 14, 40; II. Makk. 4, 7.

priestertum und melchisedekisches Priestertum völlig identisch seien“ [1]).

Mit dem Zurückgreifen auf die Psalmstelle (109 [110], 4) ist der Verfasser bei dem Hauptgedanken des Schreibens angelangt. Dieselbe bietet ihm die Gesichtspunkte für den Nachweis der Erhabenheit Christi als des neutestamentlichen Hohenpriesters über die Priester und Hohenpriester des Alten Bundes. Doch, indem er sich dazu anschicken will, fällt sein Blick auf seine Leser, die er nicht auf der Höhe, die ihnen geziemt hätte, stehen sieht. Dadurch wird er veranlaßt, sich ermahnend an sie zu wenden, ihnen ihren Rückschritt vorzuhalten und drohend und ermunternd zum treuen Festhalten an Jesus Christus aufzufordern, Dessen Vorzug darin besteht, daß Er „nach der Ordnung des Melchisedek“ Hoherpriester „in Ewigkeit“ ist. Damit nimmt er dann das hier fallengelassene Thema wieder auf. Somit erhalten wir zunächst:

Kap. V, 11 — VI, 20: **eine paraenetische Zwischenrede.**

V, 11. Darüber haben wir vieles zu sagen und schwer ist es darzulegen, da ihr träge geworden seid im Hören; 12. denn ob ihr auch Lehrer sein solltet der Zeit nach, habt ihr wieder nötig, daß euch jemand die ersten Anfangsgründe der Worte Gottes lehre, und ihr seid der Milch bedürftig geworden, nicht fester Nahrung [2]); 13. denn jeder, der Milch erhält, ist des Wortes der Gerechtigkeit unkundig, denn er ist unmündig. 14. Für Vollkommene aber ist feste Nahrung, für die, welche in Folge der Fertigkeit Sinne haben, die geübt sind zur Unterscheidung vom Schönen und Schlechten.

VI, 1. Darum wollen wir die Anfangslehre Christi verlassen und zur Vollkommenheit uns tragen lassen, indem wir nicht abermals den Grund der Abwendung von toten Werken und

---

[1]) So treffend Thalhofer, das Opfer des alten und des neuen Bundes, mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Meßopferlehre. Regensbg. 1870, S. 148 f.

[2]) A$_{a,c}$B*DEKLP (Ln, (Treg.), WH. a. R.) lesen *καὶ οὐ στ. τρ.*; ℵB^{c}C, Vulg., copt. Vers., Orig. fehlt *καί*. Eine bestimmte Entscheidung ist nicht zu treffen, B. Weiß neigt dazu, *καί* für ursprünglich zu halten.

des Glauben an Gott einsenken, 2. der Lehre[1] *von Taufen und Händeauflegung, der Auferstehung*[2] *von den Toten und des ewigen Gerichtes. 3. Und dieses werden wir thun*[3], *wenn anders Gott es gestattet. 4. Es ist nämlich unmöglich, diejenigen, welche einmal erleuchtet worden und die himmlische Gabe gekostet haben und teilhaftig geworden sind des heiligen Geistes 5. und das herrliche Wort Gottes gekostet haben wie auch die Kräfte der künftigen Welt, 6. und die abgefallen sind, wieder zur Sinnesänderung zu erneuern, da sie für sich den Sohn Gottes aufs Neue kreuzigen und zum Gespött machen. 7. Denn ein Land, welches den auf dasselbe häufig*[4] *herabkommenden Regen getrunken hat und Gewächs hervorbringt, welches denen, derentwillen es auch bebaut wird, zu Nutzen ist, hat Teil am Segen von Gott; 8. bringt es aber Dornen und Disteln hervor, so ist es unbewährt und dem Fluche nahe, dessen Ende zum Brennen (führt).*

9. Wir sind aber von Euch, Geliebte, eines Besseren und an das Heil sich Haltenden überzeugt, wenn wir auch so reden; 10. denn nicht ungerecht ist Gott, daß Er vergäße eueres Werkes und der Liebe[5]*, die ihr gegen Seinen Namen bewiesen habt, indem ihr den Heiligen dientet und dienet. 11. Wir wünschen aber, daß ein jeder von euch denselben Eifer an den Tag lege zur Vollendung der Hoffnung bis zum Ende, 12. damit ihr nicht träge werdet, sondern Nachahmer derer, die durch Glauben und Ausdauer die Verheißungen erben.*

13. Denn Gott, der dem Abraham die Verheißung gab, schwur, da Er bei keinem Größeren schwören konnte, bei Sich Selbst, 14. indem Er sprach: Wahrlich[6]*, segnend werde ich*

---

[1]) B (Ln, WH. Text) d lesen *διδαχήν*; ℵACDEKLP etc. (Ti., Treg.) lesen *διδαχῆς*. Die sachliche Erklärung dürfte mehr für den Genitiv sprechen.

[2]) BDP fehlt *τε* nach *ἀναστάσεως* (Treg., WH. a. R.); ℵACD^{c}EKL (Ti.) lesen es. Eine spätere Conformirung nach dem vorhergehenden Gliede *ἐπιθέσεώς τε χειρῶν* ist nicht unannehmbar.

[3]) ACDEP lesen *ποιήσωμεν*, was dem *φερώμεθα* (v. 1) nachgebildet ist; ℵBKL bieten den dem Gedanken entsprechenden Indicativ *ποιήσομεν*.

[4]) ℵ*BDEP bieten die — somit besser verbürgte — Wortstellung *ἐρχόμενον πολλάκις ὑ.* gegenüber von ACKL (Rec.), die *πολλάκις ἐρχόμενον ὑ.* haben.

[5]) Rec. (KL) liest vor *τῆς ἀγάπης* nach *τοῦ κόπου*, was ein (vgl. I. Thess. 1, 3) späterer Zusatz ist.

[6]) Mit ℵABD*EP ist *εἰ μήν* und nicht mit Rec. (KL*) *ἢ μήν* zu lesen.

dich segnen und mehrend werde ich dich mehren. 15. Und auf diese Weise erlangte er, nachdem er ausgeharrt hatte, die Verheißung. 16. Denn Menschen[1] *schwören bei einem Größeren, und jeglicher Widerrede Ende ist bei ihnen zur Befestigung der Eid. 17. So ist Gott, in der Absicht, in überschwenglicherer Weise den Erben der Verheißung das Unwandelbare Seines Ratschlusses zu zeigen, mit einem Eide dazwischen getreten, 18. damit wir durch zwei unwandelbare Thatsachen, wobei es unmöglich, daß Gott*[2] *gelogen, eine starke Ermunterung haben, die wir Zuflucht genommen, um festzuhalten an der vor (uns) liegenden Hoffnung, 19. welche wir gleichwie einen Anker der Seele haben, der sicher*[3] *und fest (ist) und hineingeht in das Innere des Vorhanges, 20. wo als Vorläufer für uns eingegangen ist Jesus, der nach der Ordnung des Melchisedek Hoherpriester geworden ist in Ewigkeit.*

Nicht Melchisedek, sondern Christus, der Hohepriester v, 11.
nach der Ordnung des Melchisedek, ist der Inhalt des vorhergehenden Satzes, an den sich nun die Ermahnung mit *περὶ οὗ* anschließt. Darum fassen wir denn *οὗ* nicht neutral[4], sondern masculinisch, beziehen es aber nicht auf *Μελχισεδέκ*[5], sondern auf Christus, wie er in dem ganzen vorausstehenden Verse dargestellt wird[6]. „Viel“ ist es, was dem Verfasser über den melchisedekischen Hohenpriester vor der Seele steht und als Gegenstand der Darstellung dienen möchte: *πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος*, wozu am einfachsten *ἔστιν* zu ergänzen ist. Aber nicht nur umfassend wäre solche Rede, sondern auch *δυσερμήνευτος*[7], d. i. schwer zum Darlegen. Doch dieses nicht an und für sich, son-

---

[1]) ℵABD*E*P lesen nur *ἄνθρωποι*, so daß dem gegenüber die Hinzufügung von *μέν* (CDᶜEᶜKL Rec.) als minder verbürgt erscheint.

[2]) ℵ*ACP (Ti. WH. a. R.) lesen *τὸν θεόν*; BDEKL (Rec., Ln, Treg., WH. Text) dagegen nur *θεόν*. Da zuvor in v. 17 *θεός* mit dem Artikel verbunden ist, so ist nicht abzusehen, warum er dann in diesem Verse weggelassen worden sollte sein, weshalb also der zweiten Lesart der Vorzug einzuräumen ist.

[3]) ACD*P (Ln, Treg.) haben die Form *ασφαλήν*; ℵBDᵇ.ᶜEKL dagegen *ἀσφαλῆ* (Ti., WH).

[4]) So Grotius, Klee, Bisp., Zill, Pánek u. a.

[5]) So Bleek, de Wette, Tholuck, Ad. Maier u. a.

[6]) Vgl. Lünem., Delitzsch, B. Weiß u. a.

[7]) *δυσερμήτευτος* ist hap. legom. im N. T.; Diod. 2, 52 und Philo, de somn. 32. Vgl. Grimm, n. t. Lexicon.

dern für die Leser gerade. Diese nämlich sind „träge geworden im Hören“: *ἐπεὶ νωθροὶ*[1]) *γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς.* Ihr Lehrmeister geht von der Voraussetzung aus, daß, je eifriger ein Christ ist, um die Wahrheiten kennen und in sie eindringen zu lernen, um so leichter dieses ermöglicht wird. Freudigkeit des Willens zur Anhörung des Wortes Gottes erleichtert das Verständnis desselben. Nicht immer aber waren die Angeredeten so lässig; *γεγόνατε* läßt vielmehr auf eine frühere bessere Zeit schließen. Es könnte aher *ἀκοαί* sowohl von den Organen des Hörens[2]), wie auch nach Analogie von *ἀκούειν*, das öfters im geistigen Sinne von „verstehen, begreifen“ genommen wird[3]), vom geistigen Vernehmen gebraucht werden[4]). Der Dativ bezeichnet die Sphäre, in der die Angeredeten — das tadelnde Urteil lautet allgemein — träge sind[5]). Die Nachlässigkeit im Anhören der Predigt wird als Grund des Verfalles in den palästinensischen judenchristlichen Gemeinden genannt. Die Wertschätzung des Unterrichtes in der Kirche ist die praktische Lehre dieser Worte!

v. 12. In dem folgenden Verse *καὶ γὰρ ὀφείλοντες . . . πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τὰ στοιχεῖα κτλ.* wird der gemachte Vorwurf: „ihr seid träge geworden im Hören“, begründet. Mit Rücksicht auf die Zeit, seit wann die Angeredeten Christen geworden sind, (*διὰ τὸν χρόνον*) — wir erfahren hier zugleich, daß dieselben zu den älteren Gemeinden gehören —, hätten sie selbst schon recht gut die Lehrer anderer sein können (*ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι*); allein eher das Gegenteil davon ist der Fall. Dieselben haben einen solchen Rückschritt gemacht, daß sie „wiederum“ „jemanden“[6]) benötigten, der sie in den Grund- und Anfangslehren — der Begriff *στοιχεῖα* wird

---

[1]) *νωθρός* nur hier und 6, 12 im N. T. gebraucht. Vgl. Prov. 22, 29; Sir. 4, 29; Clem. Rom. I. Kor. 34, 1.

[2]) Vgl. Mark. 7, 35; Luk. 7, 1; Act. 17, 20.

[3]) Vgl. Matth. 13, 18; Mark. 8, 18; I. Kor. 14, 2.

[4]) Vgl. Matth. 13, 14 (Isai. 6, 9); Act. 28, 26.

[5]) Vgl. Winer, n. t. Grammatik § 31, 6.

[6]) Weil zum Infinit. *διδάσκειν* das Subj. zu erwarten ist und dem Gegensatze von Lehren und Lernen die Nebeneinanderstellung von *ὑμᾶς* und *τινά* entspricht, deshalb nehmen wir *τινά* als Pronom. indef. und nicht — so Vulg.: ut vos doceamini quae sint elementa — als Fragewort.

durch *τῆς ἀρχῆς* noch mehr verstärkt — des Christentums unterweise (*στοιχεῖα* [1]) *τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων* [2]) *τοῦ θεοῦ*). Alsdann fährt die Rede fort (*καί*), indem sie sich des paulinischen Bildes [3]) von der Milch und der festen Speise bedient, um den Unterschied einer geistigen Nahrung für Anfänger und für Fortgeschrittene im christlichen Leben zu bezeichnen. Von der bloßen religiösen Erkenntnis, die bisher der Verfasser speciell im Auge hatte, — vgl. die Ausdrücke *λόγος*, *διδάσκειν*, *διδάσκαλοι*, *τῶν λογίων* in vv. 11 und 12 — wird unser Blick nun auf das Gebiet des ganzen religiös-sittlichen Lebens gerichtet. Wollte man etwa in einer besonderen Ausführung eines Teiles desselben darnach fragen, an welche Lehren bei *γάλα* und *στερεὰ τροφή* besonders zu denken sei, so würde der Zusammenhang — v. 11 mit 7, 1 ff. zusammengehalten — die Antwort nahelegen, daß z. B. die vom Hohenpriestertume Christi mit allen ihren Konsequenzen als eine „feste Speise“ zu bezeichnen, daß dagegen die Lehren von der Taufe, Handauflegung, Auferstehung und Vergeltung als grundlegende und darum zuerst zureichende — also als „Milch“ — anzusehen seien.

Die Weise, in welcher der Verfasser „Milch“ und „feste Speise“ einander gegenüber gestellt hat, besagt zugleich, daß, wo jene gereicht werden muß, diese nicht geboten werden kann: *γάλακτος οὐ στερεᾶς τροφῆς.* Der Gedanke nun von der Unverträglichkeit dieser mit jener geistigen Nahrung bekommt in den beiden folgenden Versen, in denen die „Milch“ Erhaltenden und die „feste Speise“ Genießenden einander gegenüber gestellt werden (*δέ* in v. 14), seine Begründung (*γάρ*). Dieselbe beginnt damit, daß — wie es die nicht ohne Nachdruck vorgenommene Stellung von *γάρ* an der Spitze bereits anzeigt — die Ausnahmslosigkeit der Regel ausgesprochen wird, nach welcher derjenige, welcher „Milch“ erhält, eben nur für diese und nicht auch für eine andere Nahrung empfänglich ist. Und warum das? Weil die Stufe der Entwicklung eben die — der Verfasser

vv. 13. 14.

---

[1]) Vgl. zu *στοιχεῖα* I. Bd., S. 307 zu Gal. 4, 3; vgl. sonst das. 4, 9 Kol. 2, 8. 20.

[2]) Zu *λόγια* vgl. Röm. 3, 2; Act. 7, 38; I. Petr. 4, 11.

[3]) Vgl. I. Kor. 3, 2: *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα, οὔπω γὰρ ἐδύνασθε.*

bleibt noch beim Bilde — eines kleinen Kindes oder Säuglings ist: *νήπιος γάρ ἐστιν.* Dieser Umstand aber, daß wir in der Begründung das Bild festgehalten sehen, ist ein Wink, daß wir es auch für die vorhergehenden und so gar mannigfach erklärten Worte [1]) *ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης* nicht fallen lassen dürfen. Darum denken wir dabei an die Unmöglichkeit, daß ein unmündiges, kleines Kind ein Verständnis der Sprache habe. In diesem Sinne fassen wir die Worte *ἄπειρος λόγου* auf. Weil man aber nicht sagen kann, daß ein *νήπιος* gar keine Auffassung gewisser lautlicher Eindrücke oder einer „Sprache" habe, so wird die Sprache, deren derselbe „unkundig" ist, näher bestimmt durch den Genitiv *δικαιοσύνης.* Derselbe könnte an sich in doppelter Weise genommen werden: einmal als Gen. subj. — die „Gerechtigkeit" personificiert gedacht — im Sinne von: „die Sprache, welche die Gerechtigkeit redet", oder aber als Gen. obj., so daß die Rede, welche die „Gerechtigkeit" zum Inhalte hat [2]), damit gemeint wäre. Dieser letzteren der beiden Auffassungen aber zuzustimmen, ist nicht ohne Bedenken. Es fehlt nämlich der Artikel *τῆς* vor *δικαιοσύνης* [3]); besonders aber hat der Apostel auch in *ἄπειρος λόγου* das Bild vom Kinde noch nicht aufgegeben. Scheint es da nun nicht entsprechender, die *δικαιοσύνη* als redend sich vorzustellen? Unter ihr selbst aber haben wir dann die „Gerechtigkeit", die in der Menschwerdung oder in dem Hohenpriester Christus in die Welt gekommen ist und sich offenbart [4]), zu verstehen. „Nun aber

---

[1]) Chrys., Theophyl., welche unter *στερεὰ τροφή* die Lehre von der Gottheit und *γάλα* die von der Menschheit Christi verstehen (so auch noch Theodoret und Oekum.), denken dementsprechend bei *δικαιοσύνη* an die Gottheit als das Vollkommenere in der Person Jesu; Primas., Corn. a Lap., Justin., Estius u. a. deuten *δικαιοσύνη* von sittliche Vollkommenheit (Estius: „. . perfectionis est nomen. Sub hac autem comprehendit, quidquid in doctrina christiana est ejusmodi ut solis perfectis congruat.) Grotius, Schulz, Bisp., Pánek u. a. nehmen *δικαιοσύνης* adjectivisch und zwar „gleichbedeutend mit *λόγος τέλειος* = „die vollkommene Lehre". B. Weiß, v. Soden endlich *λόγος δικαιοσύνης* im Sinne von „richtiger Rede".

[2]) Vgl. Klee, Bleek, Ad. Maier, Zill u. a.

[3]) B. Weiß, S. 144 Anmkg. betont besonders den Mangel des Artikels gegen die Deutung: Wort von oder über die Gerechtigkeit.

[4]) Vgl. die eingehende Entwicklung über *δικαιοσύνη θεοῦ* zu Röm. 1, 17. III. Bd., S. 62 ff.

ist ohne Gesetz die Gerechtigkeit erschienen, bezeugt von dem Gesetze und den Propheten, und zwar die Gerechtigkeit Gottes durch den Christus-Glauben an alle, die glauben, denn nicht giebt es einen Unterschied“ — schreibt der Apostel [1]) im Hinblicke darauf, daß auch die Juden des in Jesus Christus erschienenen Heiles bedürfen. Den Lesern aber überläßt es der Verfasser, die Anwendung dieses Wortes auf sich selbst zu machen. Wenn auch ihnen die „Gerechtigkeit“, deren sie in der Vereinigung mit Christo teilhaft geworden sind [2]), sagt, daß sie allein das Heil gewährleistet [3]) und darum eine Rückkehr zum Alten Bunde ein Verkennen der alleinigen und allumfassenden Heilskraft unseres Erlösers und Hohenpriesters ist; dann fürwahr müssen sie sich „Unmündigen“ vergleichen, wenn sie nun dennoch, zu den verlassenen Altären und Opfern sich wieder wenden zu sollen glauben; sie, die doch am längsten schon im Evangelium unterrichtet worden sind und Anderer Lehrmeister bereits hätten sein können.

Im Gegensatze (*δέ*) zu den Unmündigen stehen die Erwachsenen, die „Vollkommenen“, wie sie hier bereits mit Bezugnahme auf das Ziel des Bildes genannt werden. Mit Nachdruck ist *τελείων* hier an die Spitze gestellt, um die ganze Aufmerksamkeit der Leser auf das Bild derselben zu richten und dadurch zum Betreten des Weges, der auch sie zur Erlangung solcher Vollkommenheit führen wird, zu ermuntern. Dieses letztere Ziel tritt aber derart in den Vordergrund des Interesses des Verfassers, daß er nicht das Bild von der „festen Nahrung“, die den Erwachsenen zukommt, festhält oder ausführt, wie er das zuvor bei dem Säuglinge mit *ἄπειρος λόγου* gethan hatte, sondern sogleich die *τέλειοι* näher bestimmt, indem er angiebt, was diese gethan haben, um „die feste Nahrung“ genießen zu können:

---

[1]) Röm. 3, 21. 22.

[2]) Es ist bei dieser Auffassung nicht gesagt, daß die Angeredeten etwa der „Gerechtigkeit“ schon verlustig gegangen seien; sie „redet“ ja auch noch in ihnen, die aber durch ihre Nachlässigkeit und Trägheit nun *ἄπειροι* geworden sind.

[3]) Man vgl. den paulinischen Erguß der Überzeugung von der Kraft der Gnade Christi in Röm. 8, 38. 39.

τῶν διὰ τὴν ἕξιν . . . ἐχόντων κτλ. Dieselben haben nämlich „geübte Sinne“ (*αἰσθητήρια* [1]) *γεγυμνασμένα*), um Gutes und Böses von einander scheiden zu können (*πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ*). Indirekt ist in diesen Worten auch enthalten, daß es wohl geschehen mag, daß solches Beurteilen schwierig ist, weil der Verführer ja gern das Böse mit dem Scheine des Guten zu verdecken sucht. Das wahrhaft „Schöne“ darf nicht nur nach der Außenseite beurteilt werden. Das mag insbesondere bei den Lesern des Briefes zutreffen, denen die Sündhaftigkeit einer Rückkehr zum Judentum unter einer Decke von Wahrheitsmomenten, besonders unter dem Hinweise auf die göttliche Stiftung des Alten Bundes, verhüllt werden mochte. Geübt aber sind zum Unterscheiden die Tugendhaften. Mit *διὰ* [2]) *τὴν ἕξιν* [3]) wird nämlich der Grund — erworbene Fertigkeit —, dessentwillen die „Sinne geübt“ sind, angegeben. Die wichtige und eminent praktische Wahrheit aber ist auch in diesen Worten enthalten, daß das Ausüben der christlichen Lehren zu einem immer tieferen Eindringen in dieselben führt. Da, wo Tugend herrscht, ist auch der Erkenntnis des Guten die Thür geöffnet. Die Leser aber mögen, wenn sie sich sagen müssen, daß sich ihre Erkenntnis von der Wahrheit zu trüben begonnen, in sich gehen und ihr Leben prüfen. Der Besserung dieses wird auch die Erhöhung jener folgen.

VI, 1. Wenn wir nun annehmen, daß der Verfasser selbst auch an eine solche Anwendung auf seine Leser denkt, dann begreifen wir, wie er mit *διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον* verbinden [4]) und fortfahren kann. Dieselben nämlich bedürfen des abermaligen Vortrages der ersten Grundwahrheiten des Christentums [5]) nicht, sie sollen ihr Leben bessern,

---

[1]) *αἰσθητήρια* (im N. T. hap. legom.) sind zunächst die äußeren Organe der Sinneswahrnehmung; dann auch — wie hier — das innere geistige Wahrnehmungsvermögen, vgl. Jerem. 4, 19; IV. Makk. 2, 22.

[2]) Vulg.: pro consuetudine ist nicht ganz zutreffend.

[3]) *ἕξις*, im N. T. wieder hap. legom., bezeichnet die durch Übung erworbene Fertigkeit. Vgl. bei Grimm, n. t. Lexicon Belegstellen.

[4]) Über verschiedene andere Weisen, welche die Verbindung mit 5, 11 oder 5, 13 f. oder nur 5, 14 darzulegen suchen, vgl. Weiß.

[5]) Vgl. oben zu 5, 12.

und so werden sie mit ihrer Erkenntnis zu den „Vollkommenen“ gehören, denen „feste Speise“ geboten werden kann. Darum (*διό*) „wollen wir die Anfangslehre Christi“ voraussetzen, aber uns nicht erst dabei aufhalten (*ἀφέντες*), sondern „uns zur Vollkommenheit tragen lassen“. Es ist nämlich nach dem vorausgehenden Verse *τελειότης* — dem Begriffe *τέλειοι* entsprechend — von dem Zustande jener Mündigkeit und Vollkommenheit, in dem „feste Speise“ genossen werden kann, zu verstehen [1]). Und nach solchem Ziele zu streben, kann der Verfasser einerseits seine Leser auffordern, weil diese sich demselben mit der Übung des christlichen Lebens näheren, anderseits aber auch an sich selbst nicht bloß in rhetorischer Figur, sondern in aufrichtiger Überzeugung, da er den Empfängern des Schreibens als Lehrer gegenüber tritt und als solcher in ihnen einen gewissen Anteil [2]) an deren Vollkommenheit hat, die gleiche Mahnung richten [3]). Dabei wählt er gerade passend das Wort *φερώμεθα*, worin der Begriff des Sichfortbewegens durch eine andere Macht [4]) — nämlich durch die Wirkung eines tugendhaften Lebens in der Gnade — gelegen ist. Bei dieser Auffassung bleiben wir ganz den Gedanken treu, welche uns die Verbindung dieser unserer Worte mit dem Vorhergehenden durch *διο* ersichtlich machten.

Solches von der Gnade getragene Streben nach der Vollkommenheit durch Bethätigung des christlichen Lebens kehrt nicht erst wieder zu den Anfängen oder zum Fundamente-Legen zurück: *μὴ . . . θεμέλιον καταβαλλόμενοι*, wie dieses einst ge-

---

[1]) Darum können wir der Ansicht von Primas., Erasm., Cornel. a Lap., Estius, Grotius, Klee, Pánek, Keil, Bisp., de Wette, Tholuck u. a. nicht zustimmen, welche in diesen Worten eine Erklärung des Verfassers über sein Vorhaben, zu den tieferen Wahrheiten übergehen zu wollen, finden.

[2]) Ähnliche Gedanken vgl. I. Thess. 2, 19. 20, wo der Apostel die Thessalonicher seine „Hoffnung“, „Freude“ oder „Ruhmeskranz“ nennt, und das. 3, 8 schreibt: *ὅτι νῦν ζῶμεν, ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ.*

[3]) So im Hauptgedanken Chrys., Theodoret, Theophyl., Justinian., Calmet, Bleek, Ebrard, Lünem. u. a. Zill: „es handelt sich um die *τελειότης* der Personen und nicht der Lehre“.

[4]) Vgl. Act. 27, 15. 17. (B. Weiß).

schehen war, da die Angeredeten Christen wurden [1]). An diese Zeit werden sie durch die Hinzufügung des Wortes *πάλιν* erinnert. Das Fundament selbst aber wird durch die Genitive *μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* und *πίστεως ἐπὶ θεόν* nach der negativen und positiven Seite hin näher bestimmt. Die Grundlegung des christlichen Lebens beginnt mit der Abwendung des Sinnes von den sündigen Werken, die hier „tote“ genannt werden. Es ist das aber für Christen, die einst Juden gewesen, eine besonders zutreffende und verständliche Bezeichnung, weil bei diesen mit dem Begriffe „tot“ sich auch der des Unreinen und Sündigen verbindet [2]). Die Grundlegung setzt sich fort im Glauben, der sich auf Gott, die ewige Wahrheit, stützt [3]). Gemeint ist der Glaube an Jesus Christus, der vom Vater bezeugt ist.

v. 2. Von diesen beiden ersten, den ganzen Menschen betreffenden Heilsbedingungen wendet sich die Rede nun im Besonderen den Grundlehren, die sich zunächst an das Erkenntnisvermögen richten, zu. In dieser Auffassung aber werden wir dadurch bestärkt, daß sowohl *μετάνοια* als *πίστις* von jedem, der Christ geworden, bereits bethätigt worden waren und von den Gefallenen wieder bethätigt werden konnten und mussten; daß dagegen sowohl bei der Taufe und Handauflegung, die ja nicht wiederholt werden können, als auch bei der „Auferstehung der Toten und dem ewigen Gerichte“, die noch der Zukunft angehören, nur an eine Unterweisung darüber gedacht werden kann. Die Grundlegung des christlichen Lebens war einst mit der Belehrung über gewisse Wahrheiten verbunden gewesen. Dieselbe soll nicht wiederholt werden [4]). Die erste der Grundlehren nun hätte die christliche Taufe und ihr Verhältnis zu den alttestamentlichen

---

[1]) Vgl. die Predigt des Vorläufers, wie die Aufforderung des Herrn Selbst und des Apostels Petrus am ersten Pfingstfeste, die zuerst zur Sinnesänderung: *μετανοεῖτε* (Marc. 1, 15; Act. 2, 38) einladet.

[2]) Vgl. unten 9, 14: *καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων.*

[3]) Zu *πίστις* in der Verbindung mit *ἐπὶ* vgl. I. Bd., S. 258; auch die Beschreibung des Glaubens des Abraham in Röm. 4, 18—21.

[4]) Wir entscheiden uns darum um der sachlichen Erklärung willen für die Lesart *διδαχῆς*, welcher Genitiv von *θεμέλιον* abhängig ist.

Waschungen [1]) und Taufen mit Einschluß ihrer Spitze, der johanneischen Taufe, zu behandeln. Dadurch wird der Plural *βαπτισμῶν* begreiflich. Legte doch der Täufer selbst in seiner Predigt die Verschiedenheit der Wirksamkeit seiner und der Taufe Christi dar [2]). Im Unterschiede davon ist alsdann im Singular von der Auflegung der Hände die Rede. Dieselbe pflegte bald unmittelbar [3]), bald erst später der Taufe zu folgen [4]). Wohl war auch im Alten Bunde bereits eine solche symbolische Handlung, um zu segnen oder Charismen zu übertragen [5]), vorgenommen worden; doch — wie der Singular bereits erkennen läßt — denkt der Verfasser hier an eine dem Neuen Bunde ganz allein eigene Handauflegung. Weil nun die Lehre darüber einerseits neben die von der Taufe gestellt und doch andererseits als etwas Besonderes angesehen wird, so ist der Schluß berechtigt, daß die „Handauflegung“, die überdieß auch bei allen und nicht nur bei den mit Charismen ausgestatteten Gläubigen vorgenommen worden war, eine besondere und der Taufe coordinierte, also sakramentale Handlung ist. Als weitere christliche Fundamentallehren werden die Auferstehung von den Toten und das ewige Gericht genannt. Jene erstere begreift in sich die Vollendung und ganze Fülle des Erlösungswerkes oder die volle Überwindung aller Folgen der Sünde [6]). Aber gerade darum kommen wir auch dazu, nur an die Auferstehung jener zu denken, an denen die Erlösung auch voll zur Thatsache wird, indem sie an der Verklärung Christi teilnehmen [7]). Dadurch wird aber sogleich die Frage nach denen, die einst verworfen sein werden, angeregt und so die Anschauung ver-

---

[1]) Vgl. unten 9, 10, wo die verschiedenen jüdischen Waschungen *βαπτισμοί* genannt werden.

[2]) Vgl. Matth. 3, 11; Mark. 1, 8; Luk. 3. 16; Joh. 1, 26. 33.

[3]) Vgl. Act. 8, 17; 19, 6.

[4]) Vgl. das. 8, 14—17; vgl. sonst noch über die Handauflegung das. 6, 6; I. Tim. 4, 14; 5, 22; II. Tim. 1, 6.

[5]) Vgl. Gen. 48, 13 ff.; Deut. 34, 9.

[6]) Vgl über die Bedeutung dieser Lehre I. Kor. 15, 13 ff.

[7]) Vgl. Estius i. h. l.: At sciendum, resurrectionem mortuorum in sacris litteris saepenumero tantum in bonam partem accipi; sicut e diverso judicium in malam, ut resurrectio quidem intelligatur, quae est ad vitam beatam, judicium vero pro damnatione sumatur.

mittelt, daß auch die Unterweisung über die einstige, für die Ewigkeit geltende Verurteilung (*κρίματος*[1]) *αἰωνίου*) zu den ersten Belehrungen eines Christen gehören müsse.

v. 3. Die folgenden Worte *καὶ τοῦτο ποιήσομεν* stellen als erste Frage die, worauf *τοῦτο* sich beziehen solle. Das natürlichste ist, an den vorausgehenden Hauptsatz *ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα*, allerdings in Verbindung mit den in den Participialconstructionen beigefügten Bestimmungen, nicht aber etwa lediglich an diese letzteren zu denken. Somit ist nicht der Sinn: wir wollen nicht wieder die Fundamentallehren vortragen, sondern: unser Ziel ist die Vollkommenheit. Auf diesem Wege wirken der Apostel und die Angeredeten zusammen, weshalb der Plural gebraucht ist. Weil wir aber den Indicativ — nicht eine Aufforderung mit *ποιήσωμεν* — lesen, und weil wir ferner den Begriff *τελειότης* von der christlichen Vollkommenheit, die ohne die Gnade Gottes nicht erreicht werden kann, verstehen; darum ist es nichts weniger als ein entbehrlicher Zusatz, wenn es weiter heißt: *ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός*. Solches Erinnern aber an die Abhängigkeit von der göttlichen Hilfe liebt der hl. Paulus, der Apostel der Gnade[2]).

v. 4. Der bisher beherrschende Gedanke ist: wir lassen mit Gottes Hilfe die Vollkommenheit unser Ziel sein und fangen darum nicht erst wieder von vorn an. Dieses aber thun wir, weil da, wo ein Abfall gegeben und deshalb ein Erneuern nötig wäre, wir doch nichts zu bewirken vermöchten (*ἀδύνατον*). So bekommen denn zunächst die Worte *τοῦτο ποιήσομεν* und damit der Hauptgedanke, worauf *τοῦτο* verweist, eine Begründung, wenn der Verfasser fortfährt: *ἀδύνατον γὰρ . . .*[3]). Dieser Zusammenhang führt aber auch zu der weiteren Annahme, daß der Verfasser bei *πάλιν ἀναχαινίζειν* (v. 6)

---

[1]) Zu *κρῖμα* vgl. Gal. 5, 10; Röm. 2, 2. 3; 3, 8; 13, 2 u. a.

[2]) Vgl. I. Bd., S. 8 f.

[3]) Zill, B. Weiß nehmen — bei verschiedener Ausführung — an, daß v. 4 f. den Bedingungssatz *ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός* begründe. Unsere Auffassung von der Bedeutung dieses letzteren hindert uns an einer schlechthinigen Zustimmung. Außerdem steht doch zu erwarten, daß die Begründung auch dem Hauptgedanken gelte.

das der gewöhnlichen Ordnung entsprechende und natürlich auch von Gnade unterstützte Wirken der christlichen Lehrer, speciell das des Apostels, nicht aber etwa jedes unmittelbare und ganz außerordentliche Eingreifen der göttlichen Gnade, der schließlich ja nichts unmöglich ist, hier in Betracht gezogen wissen will. Was soll bei einem Abgefallenen auch die Darlegung der Wahrheiten nützen, da ja diese erkannt worden sind! Nicht teilweise und noch ungenügend Unterrichtete hat der Apostel im Auge, sondern *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας* d. i. solche, bei denen die Belehrung zu einem Abschlusse (*ἅπαξ* [1]) gekommen ist. Es kann nämlich *φωτίζεσθαι* nicht speciell von der Taufe [2]) verstanden werden, da die Worte *φώτισμα* und *φωτισμός* in späteren, nicht aber im biblischen Griechisch als Benennungen jenes Sakramentes gebraucht werden. In unserem Briefe selbst [3]) wird die Bekehrung zum Christentume überhaupt damit bezeichnet. Der Gegensatz ist die Dunkelheit des Irrtums und der Sünde. Wir werden darum nicht nur an die Belehrung oder die Einwirkung auf die Erkenntnis allein, sondern auch an die Mitteilung der Gnade oder an die Eingliederung in Christus, der Sich das Licht nannte [4]), denken. An die Bekehrung zum Christentum reiht sich dann die entsprechende eigene Erfahrung, die in der Bezeichnung mit einem Verkosten einen bildlichen Ausdruck [5]) erhält: *γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου*. Was ist nun unter

---

[1]) Es kann *ἅπαξ* nicht als Gegensatz eine andere Zahl haben, denn sonst ergebe sich die widersinnige Consequenz, wer nicht *ἅπαξ*, sondern zwei oder mehrmal erleuchtet worden, könne erneuert werden.

[2]) Der rigorosen novatianischen Auffassung, die sich dieser Stelle zum Beweise bediente, begegnete man dadurch, daß man in derselben ein Verbot der Wiedertaufe der lapsi — wie sie die Novatianer (Cyprian, ep. 73) handhabten — erkannte, indem man *φωτισθέντας* von der Taufe verstand. So Athanas., ep. 4 ad Serap 12; Chrys., Theodoret, Epiphan., haer. 59, 1, Joan. Damasc., de fide 4, 10, Oekum., Theophyl., und unter den Lateinern August., exp. inchoat. in ep. ad Rom. 19, Primas., später Estius, Calmet.

[3]) Vgl. unten 10, 32 *φωτισθέντες*.

[4]) Vgl. Joh. 1, 4. 5; 8, 12; II. Tim. 1, 10.

[5]) Vgl. zum Bilde *γεύεσθαι τοῦ θανάτου*: Matth. 16, 28; Mark. 8, 39; Luk. 9, 27; Joh. 8, 52.

dem „himmlischen Geschenke“ zu verstehen? Manche Erklärer, die zuvor an die Taufe gedacht, verstehen darunter die Eucharistie [1]). Doch für solch bestimmte Bezeichnung lautet die Benennung „Geschenk“ zu allgemein. Dieselbe hebt jedenfalls zunächst das Moment des Unverdienten hervor. Folgen wir nun dem in der Erklärung von *φωτισθέντας* angeregten Gedankengange, der zumal in der nachfolgenden Ausführung *μετόχους . . . πνεύματος ἁγίου* eine gewisse Fortsetzung erhält, so werden wir dazu geleitet, unter *δωρεά* an Christus zu denken [2]), doch insofern als Er durch die Verleihung der heiligmachenden Gnade in den Gerechtfertigten lebt [3]). Von diesen letzteren wird solche neue, übernatürliche Lebensursache aber auch in Erfahrung gebracht und als alles Irdische wesentlich übersteigend, als „himmlisch“ erkannt. Das beseligende Bewußtsein des Standes der Gnade [4]) redet für die himmlische Heimat derselben. Von der übernatürlichen Vereinigung mit Christus in der Gnade werden nun unsere Gedanken auf Grund naheliegender Verbindung auf die Teilnahme am heiligen Geiste, der in den Geheiligten wohnt [5]), gerichtet mit den Worten: *καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου.* Die Rücksicht darauf, daß es sich auch bei dem Genießen des „himmlischen Geschenkes“, wie beim Teilhaft-Werden des „heiligen Geistes“ um ein und dasselbe Gut, das alle Gerechtfertigten angeht, handelt, dürfte die Wahl der klassischen Construction von *γενέσθαι* mit dem Genitiv erklären im Gegensatze zu der folgenden hellenistischen mit dem Accu-
v. 5. sativ [6]) in v. 5: *καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα κτλ.* Ist dieser Wechsel aber in der genannten Weise beabsichtigt, so dient er auch zugleich als Fingerzeig dahin, daß wir an das göttliche Wort, wie es in den vollen subjectiven Besitz des Einzelnen übergegangen und in diesem sich nach der der Wahrheit eigenen

---

[1]) So Primas., Estius.

[2]) Vgl. III. Bd., S. 184 zu Röm 5, 15.

[3]) Darum begreifen wir auch die Ideen von Chrys., Oekum., Theophyl., Primas. und vieler neueren Erklärer ein, die an die Versöhnung durch Nachlassung der Sünden denken.

[4]) Vgl. Röm. 8, 35 ff.

[5]) Vgl hierzu Röm. 5, 5; 8, 9; I. Kor. 3, 16; II. Tim. 1, 14.

[6]) Vgl. zur Construction Joh. 2, 9.

und in sich überzeugenden Schönheit kundgegeben hat, zu denken haben. Da es sich hierbei also um die Einwirkung auf die Erkenntnis handelt, so leitet das an, *δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος* von den dem Willen geltenden Kräften oder Gnaden zu verstehen. Daß nicht Charismen gemeint sein können, ergiebt sich daraus, daß auf eine Erfahrung aller Christen hingewiesen wird, jene aber doch nicht in solchem Umfange verliehen werden. Die Gnaden aber gehören der messianischen Zeit zu (*μέλλοντος αἰῶνος* [1]), insofern ihre Wirkungen im Gegensatze zum Wollen aber Nichtvollbringen-Können im Alten Bunde [2]) die natürlichen Kräfte übersteigen. Dadurch geben sie einen Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Evangeliums.

Diese Beschreibung der Erleuchtung und Begnadigung aber läßt ersehen, daß der Apostel bei denen, die trotzdem abfallen, den Grund dafür in keiner Weise in der Erkenntnis, sondern lediglich im Willen erblickt. Darum sind wir berechtigt, an jene zu denken, die der erkannten Wahrheit widerstreben und so eine Sünde begehen, die auch nach des Herrn Rede nicht nachgelassen werden kann [3]). Infolge dessen bedarf denn auch unter diesem Gesichtspunkte das Wort *ἀδύνατον* durchaus keiner Abschwächung [4]).

Beachtenswert ist nun, daß sowohl durch *παραπεσόντας* [5]) **v. 6.** als durch *πάλιν* die Wahrheit ausgesprochen wird, daß die Gerechten wieder fallen können [6]). Die Bekehrung bezeichnet der Verfasser mit *ἀναχαινίζειν εἰς μετάνοιαν* d. i. als eine vollständige Erneuerung des Sinnes. Ein Licht auf die Unmöglichkeit einer Umwandlung jener versteckten Abtrünnigen, wie sie dem Verfasser vorschweben, wirft die folgende Beschreibung der Sünde

---

[1]) Zu *αἰὼν ὁ μέλλων* als Benennung des Neuen Bundes vgl. Gal. 1. 4; auch Röm. 12, 2; vgl. oben 2. 5: *οἰκουμένη ἡ μέλλουσα.*

[2]) Vgl. Röm. 7, 15 ff.

[3]) Vgl. Matth. 12, 31. 32 (*ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται*).

[4]) So der latein. Text in DE difficile est: Erasmus, Zwingli, Cornel. a Lap. u. a.

[5]) *παραπίπτειν* = daneben fallen, dann: abirren, das Ziel verfehlen. Vgl. Ezech. 14, 13; 15, 8.

[6]) Gegen die Prädestinationslehre Calvin's, wonach der wahrhaft Wiedergeborene nicht fallen könne.

derselben. Diese wird charakterisiert als ein „Wiederkreuzigen“ und „Verspotten“ „des Sohnes Gottes“, wie solches einst von den Juden verübt worden war. Die Gegenüberstellung von *ἀναστανροῦν* [1]) und *παραδειγματίζειν* [2]) einerseits und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* anderseits, wie die Wahl jener beiden ersteren Ausdrücke bezwecken die Hervorhebung der Ungeheuerlichkeit der Sünde des Abfalles von Christus. Wer sie begeht, gesellt sich jenen zu, die dereinst Jesum gekreuzigt und dem öffentlichen Spotte preisgegeben haben. Solche Bezeichnung für jene Sünde findet ihre besondere Motivierung in dem Umstande, daß die Empfänger des Briefes aus jenem Volke hervorgegangen sind, die Christum dem Kreuzestode und öffentlichen Spotte überliefert haben. Indem sie zum Judentume zurückkehren, geben sie demselben Recht und wiederholen in solcher Zustimmung für sich (*ἑαυτοῖς*), was jenes dem Heilande zugefügt hatte. Treffend sind für die Fortdauer der Sünde -- im Gegensatze zu den die vorübergehenden Acte bezeichnenden Aoristen — die Praesentia gewählt.

vv. 7. 8. Ein dem leitenden Hauptgedanken geltender Begründungssatz schließt sich in dem Bilde *γῆ γὰρ ἡ πιοῦσα κτλ.* an. In demselben wird nämlich gezeigt, wie aus dem Mißbrauche der reichlich und oftmals erhaltenen Gnaden seitens der Abtrünnigen die Unmöglichkeit einer Sinneserneuerung folgt. Dieses geschieht nun in folgender Weise: wenn ein Land häufig niederfallenden Regen trinkt und dann zweckentsprechende nützliche Frucht bringt, so empfängt es auch „Segen von Gott“ — d. h. es wird die Mitwirkung mit der Gnade der Grund zu neuen Gnaden —; wenn es dagegen unter gleichen Bedingungen „Dornen und Disteln“ hervorbringt, wer wird daran zweifeln, daß es dann „unbewährt und dem Fluche nahe ist“, wovon das Ende in der ewigen Verwerfung besteht? Es ist ein beliebtes biblisches Bild, das ewige Strafgericht als ein immerwährendes Verbrennen

---

[1]) *ἀναστανροῦν* — sonst im N. T. und bei den LXX nicht gebraucht — bedeutet bei Flavius Jos. und den Klassikern: „ans Kreuz hinaufschlagen“; hierfür hat das N. T. das Wort *σταυροῦν*. Daher verstehen auch die griechischen Erklärer jenes Wort im Sinne von: „wieder aufs Neue kreuzigen“.

[2]) *παραδειγματίζειν* — im N. T nur noch Matth. 1, 19 — besagt: „der öffentlichen Verhöhnung aussetzen“. Vgl. Num. 25, 4

darzustellen [1]). Ein Mißbrauch der Gnaden des Christentums — wie diese in den Versen 4 und 5 geschildert sind — fordert die göttliche Gerechtigkeit zur Verurteilung heraus. Erinnert aber werden wir an das Wort des Herrn: „wer hat, dem wird gegeben werden, und er wird Überfluß haben; wer aber nicht hat, dem wird auch das genommen werden, was er hat“ [2]). v. 9.

Von dieser ernsten Erwägung des Endschicksals der verstockten Abtrünnigen wendet sich der Verfasser ab und giebt im Gegensatze dazu (*δέ*) einer guten Hoffnung hinsichtlich der Adressaten Ausdruck. Von ihnen hat er nämlich die Überzeugung (*πεπείσμεθα*), daß sie — dabei bedient er sich der zärtlichen Anrede *ἀγαπητοί* [3]) — nicht abfallen und verloren gehen werden. Diesen Gedanken kleidet er in die Worte: *τὰ κρείσσονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας*, welche — wie der eine Artikel ersehen läßt — zusammen gehören. Der erste allgemeine Begriff „des Bessern“ erhält in dem zweiten *ἐχόμενα σωτηρίας* eine nähere Bestimmung. Das Gegenteil zu diesem letzteren ist in *παραπεσόντας* (v. 6.) enthalten, weshalb wir — der Bedeutung von *ἔ̓χεσθαί τινος* = „sich an etwas halten“ entsprechend — übersetzen: „wir sind aber von Euch, Geliebte, eines Besseren und an das Heil sich Haltenden überzeugt“ [4]), d. h. wir vertrauen euerer Beharrlichkeit in dem angenommenen Heile, wenngleich wir auch euch den endlichen Ausgang der Abgefallenen vorgehalten haben: *εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν.*

Seine Zuversicht aber für ein glückliches Ende der Angeredeten gründet der Verfasser auf die Gerechtigkeit Gottes einerseits und die Verdienstlichkeit der guten Werke anderseits. Es kann nämlich *ἄδικος* „nur, genau wie Römer. 3, 5, auf die richterliche Gerechtigkeit Gottes bezogen werden“ [5]). Darum handelt es sich um ein Nichtvergessen und Belohnen von Werken um der göttlichen Gerechtigkeit willen, also um ein Ver- v. 10.

---

[1]) Vgl. z. B. Ex. 3, 2 ff.; Dan. 7, 9 f.; Isai. 1, 31; 66, 24; II. Thess. 1. 8; II. Petr. 3, 7; Matth. 3, 10: 7, 19; 13, 42 u. a. Apok. 19, 12.

[2]) Vgl. Matth 13, 12; 25, 29; Luk. 8, 18.

[3]) Vgl. Röm. 12, 19; I. Kor. 10, 14; II. Kor. 7, 1; Phil 2, 12; 4, 1.

[4]) Über verschiedene andere Übersetzungen vgl. Zill z. d. St.

[5]) So bemerkt auch B. Weiß.

dienst de condigno [1]). Dessen, was die Judenchristen Palästina's gethan haben (*τοῦ ἔργου ὑμῶν*), ist Gott eingedenk (*οὐ.. ἐπιλαθέσθαι* [2]) und verleiht darum im Diesseits zum Lohne jene Gnadenfülle, die ein treues Festhalten am Heile ermöglicht. Während nun das allgemein lautende *ἔργον* uns das ganze gottgefällige Thun bezeichnet, hebt der folgende Genitiv: *καὶ τῆς ἀγάπης ἧς κτλ.* die Kundgebung der Liebe noch besonders hervor. Das Ziel dieser Liebe ist Gott Selbst: *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (scil. *θεοῦ*). Als eine Äußerung derselben wird die Bethätigung der Nächstenliebe gegen Christen hervorgehoben: *διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες* . Da der Zusammenhang keinen Grund zu einer engeren Beziehung von *ἅγιοι* auf die „Heiligen“ in Jerusalem an die Hand giebt, so nehmen wir dieses Wort in der auch in anderen paulinischen Briefen gern gebrauchten Bedeutung von „ausgesondert von der übrigen Welt“, als Benennung der Christen überhaupt [3]) Wiewohl *διακονεῖν* — bezw. *διακονία* — in paulinischen Briefen öfters das Unterstützen der Armen in Jerusalem durch Almosen bezeichnet [4]), so haben die genannten Worte doch zu häufig einen allgemeineren Sinn [5]), als daß wir hier an jene concrete Beziehung denken müßten. Dem ganzen Zusammenhange aber dürfte die Annahme, der Verfasser habe seine allgemein gehaltene Rede durch Herausgreifen eines solchen Einzelwerkes wie das Almosengeben an die Armen Jerusalems ausgeführt, nicht entsprechen. Es will vielmehr angemessen erscheinen, daß der Brief seinen Lesern alle Dienstleistungen, die sie ihren Mitbrüdern erwiesen haben, in

---

[1]) Das Trident., s. VI, cap. 16 bedient sich dieser Stelle zum Nachweise, daß die guten Werke der Gerechtfertigten wahrhaft verdienstlich sind.

[2]) Vgl. zu *ἐπιλαθέσθαι* Ps. 9, 13. 19; Luk. 12, 6 u. a.

[3]) Vgl. Röm. 1, 7; 16, 15; I. Kor. 1, 1; II. Kor. 1, 2; Ephes. 1, 1; Phil. 1, 1; 4, 21; Kol. 1. 2; I. Thess. 5, 27; I. Tim. 5, 10; Phil. 5. 7. Auch v. Soden bemerkt: „Da die Bezeichnung *ἅγιοι* (vgl. 3, 1) nirgends den jerusalemischen Christen ausschließlich vorbehalten ist, so liegt auch nicht das leiseste Recht vor, mit Köstlin, Ritschl, Wies., Hofm., Kurz an die Collecte für Jerusalem zu denken, statt an 10, 32—34“.

[4]) Vgl. Röm. 15, 25; II. Kor. 8, 4; 9, 1. 12 13; Act. 11, 29.

[5]) Vgl. Röm. 12, 7; 1. Kor. 12, 5; 16, 15; II. Kor. 4, 1; I. Tim. 3, 10. 13; II. Tim. 1, 18; Phil. 13; Act. 6, 2.

die Erinnerung ruft. Darum ist auch nicht einzusehen, warum blos an materielle Unterstützungen gedacht werden möchte. Nicht sollen solche ausgeschlossen, doch warum nicht auch Dienste durch geistige Wohlthaten einbegriffen sein? Dann aber kann fürwahr auch die Frage, wieso die Christen Jerusalem's und Palästina's *διακονήσαντες καὶ διακονοῦντες* genannt werden können, befriedigend beantwortet werden [1]). Gedient haben dieselben der jungen Kirche nicht nur durch die Lehrer, die aus ihnen hervorgegangen waren und durch das Beispiel, das sie gegeben, sondern auch durch die irdischen Güter, auf die sie zum Besten der Gemeinschaft verzichtet hatten. Und warum sollte es zur Zeit der Abfassung des Hebräerbriefes nicht auch wieder mehr oder weniger zahlreichere wohlhabende und wohlthuende Gläubige in den Gemeinden Jerusalems und Palästina's gegeben haben, so daß auch unter diesem Gesichtspunkte des Praesens *διακονοῦντες* zu rechtfertigen wäre?

Von der Anerkennung der Bethätigung der Liebe wendet vv. 11. 12.
sich der Verfasser der Tugend der Hoffnung zu. Dass diese aber gerade bei dem von uns angenommenen Leserkreise des Hebräerbriefes besondere Proben zu bestehen hatte und noch hat, findet in der gedrückten Lage desselben angesichts des damaligen Fortbestandes der Theokratie und des Auftretens falscher Messiasse mit ihren Verheißungen einen genügenden Erklärungsgrund. Dem gegenüber vernehmen wir zunächst den Ausdruck dringenden Verlangens (*ἐπιθυμοῦμεν*), daß alle ausnahmslos (*ἕκαστον ὑμῶν*) den nämlichen Eifer zur Erlangung einer überzeugungsvollen Hoffnung an den Tag legen möchten (*τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδήν*), einen Eifer, der nicht wieder nachläßt, sondern bis zur Erreichung des Endzieles ausdauert. Die Adressaten sind zwar nicht ohne Hoffnung, allein mindestens nicht von allen kann die *πληροφορία τῆς ἐλπίδος* ausgesagt werden. Das Wort *πληροφορία* [2]) aber bedeutet: „volle Überzeugung“

---

[1]) Darum stützen diese Worte weder die Ansicht, daß der Hebräerbrief nicht an palästinensische, speciell jerusalemische Gemeinden gerichtet sein könne, noch machen sie die Annahme, das Schreiben sei nur an bestimmte „Genossenschaften“ (Aberle) gerichtet, notwendig.

[2]) Vgl. I. Thess. 1, 5; (I, Bd., S. 44); Kol. 2, 2; Hebr. 10, 22; zu *πληροφορεῖσθαι* = vollkommen überzeugt sein: Röm. 4, 21; 14, 5; Kol. 4, 12.

und *πληροφορία τῆς ἐλπίδος* somit: die Gewißheit in der Hoffnung oder die überzeugungsvolle Hoffnung, nicht die Vollendung der Hoffnung. Der Ausdruck *ἄχρι τέλους* ruft die Erinnerung an das bekannte paulinische Bild von der Rennbahn wach und ist mit *ἐνδείκνυσθαι* zu verbinden [1]) Diese Ermahnung lehrt die praktisch wichtige Wahrheit, daß auch die Tugend der Hoffnung beharrlich „bis ans Ende“ geübt werden muß.

Wen aber eine solche überzeugungsvolle Hoffnung — wie sie als Ideal dem Verfasser vorschwebt — erfüllt, dem hält sie auch das beseligende letzte Ziel lebendig vor die Seele und bewirkt dadurch, daß zur Erreichung desselben nichts verabsäumt oder jede Trägheit ferngehalten werde: *ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε.* Ich kann nicht einsehen, warum *νωθροί* nicht allgemein verstanden werden dürfte [2]), wodurch dann dem Ausdruck verliehen würde, daß die Stärke der Hoffnung dem religiösen Streben Kraft verleiht. Im Gegensatze zu dem negativen Ziele, das die Ermahnung *ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν κτλ.* verfolgt, steht das positive: *μιμηταὶ* [3]) *δὲ τῶν ... κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας.* Verheißungen, die noch der Zukunft angehörten, waren es, auf welche jene, die jetzt in den glücklichen Besitz des Verheißenen [4]) als Erben eingehen, gehofft hatten. Und sie hielten das Wort der Verheißung — es mochte ihnen, menschlich betrachtet, noch so unwahrscheinlich vorkommen — für wahr; und sie wurden nicht beirrt, wenn auch die Erfüllung noch so lange auf sich warten ließ. Solche Erwägungen machen die nähere Ausführung *διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας* begreiflich. Auf das von anderen bereits erreichte Ziel wird hingewiesen, um so zur Nachahmung

---

[1]) Vgl. oben 3, [6]. 14.

[2]) Vgl. dagegen z. B. B. Weiß: „Der allgemeine Begriff der Trägheit ... bestimmt sich contextgemäß zur Ermattung der Hoffnung“. Mich will es aber gerade bedünken, als ob die Übung der Hoffnung einen weiteren sittlichen Zweck (*ἵνα*) anstrebe.

[3]) Vgl. zu diesem paulinischen Ausdrucke 1. Kor. 4, 16; 11, 1; Ephes. 5, 1; 1. Thess. 1, 6; 2, 14.

[4]) *κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας* bedeutet hier nicht Empfangen von Verheißungsworten — denn diese sind für die Christen gegeben —, sondern Teilnehmen an der Erfüllung der Verheißungen. Vgl. Hebr. 10, 36; 11, 39: *κομίζεσθαι τὰς ἐπαγγελίας* und Gal. 3, 22.

in der Anwendung der dazu gebrauchten Mittel anzuspornen. Welches aber sind nun jene Beispiele des Glaubens und der Ausdauer, an die wir erinnert werden? Indem der Verfasser den Genuß der Seligkeit unter dem Gesichtspunkte, daß er als „Erbe“ versprochen worden ist, darstellt, kann er von einem steten Erben oder einer steten Erfüllung der Hoffnung sprechen. So erklärt sich denn auch dann die Wahl des Praesens, wenn wir mit an die seligen Gläubigen des Alten Bundes, speciell an die Patriarchen denken. In dieser Weise vermittelt sich auch zugleich der Gedankenübergang zu dem folgenden Herausgreifen eines und zwar — zumal für judenchristliche Leser — des hervorragendsten Beispieles, des des Abraham.

Durch dasselbe soll gezeigt oder bewiesen werden, warum vv. 13-15.
wir alle zur unerschütterlich festen und ausdauernden Hoffnung den besten und überzeugendsten Grund haben: *τῷ γὰρ Ἀ. κτλ.* Gott hat nämlich einst dem Abraham Verheißungen gegeben. Es dürfte zutreffender sein, das Wort *ἐπαγγειλάμενος* auf das im Folgenden angezogene, mit einem Schwure bekräftigte Versprechen nicht einzuschränken, sondern auf alle seit Gen. 12, 7 dem Patriarchen gegebenen Verheißungen — als die eines Landes als „Erbe“, einer unzähligen Nachkommenschaft, zu welcher der Segen der Völker, der Messias, gehört — zu beziehen. Nachdem aber Abraham die größte Prüfung, seinen Sohn Isaak zu opfern, bestanden, sprach der „Engel des Herrn“ zu ihm: „ich habe bei mir geschworen“, spricht der Herr, „deshalb, weil du dieses Wort vollzogen und deines geliebten Sohnes nicht geschont hast um meinetwillen, will fürwahr ich dich reichlich segnen und überaus mehren deinen Samen . . . [1])“

Der Verfasser erklärt nun zunächst, warum Gott bei Sich Selbst geschworen hat. Er führt aus, daß der Schwörende zum Zeugen der Wahrheit einen Höheren, bezw. den Höchsten Selbst, anruft, daß Gott aber keinen Höheren über Sich hat und darum nur bei Sich Selbst schwören kann. Nach diesem erläuternden Zwischensatze hebt er alsdann den Schwur Gottes selbst heraus und legt hierauf in seiner Entwickelung den Nachdruck. Uner-

---

[1]) Gen. 22, 16. 17: *Κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα . . . ἢ μὴν [εἰ μὴν] εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου . . .*

schütterlich soll unsere Hoffnung sein, denn Gott Selbst hat dem Abraham einen Eid geleistet. Doch hier drängt sich uns notwendig die Frage dazwischen: wie kann der diesem Patriarchen geleistete Schwur unsere Hoffnung begründen? Dieses kann er dann, wenn diese eidlich bekräftigte Verheißung: „Wahrlich [1]), segnend werde ich dich segnen und mehrend werde ich dich mehren [2])“, auch unser Heil in sich begreift. Einen Wink dürfte vielleicht die Abweichung unseres Textes *πληθυνῶ σε* von den LXX, die *πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου* haben, bieten. Jene Lesart nämlich hebt die Person des Abraham hervor und sieht ihn in seiner Nachkommenschaft. In dieser wird er zu vielen. Auf Grund einer solchen Einheit zwischen dem Stammvater und seinem Samen ergiebt sich, daß das jenem zugeschworene Heil auch diesem gilt und also der dem Patriarchen geleistete Verheißungseid auch für dessen Kinder der unumstößliche Grund der Hoffnung ist [3]). Dabei ziehen wir noch in Betracht, daß nach neutestamentlicher und besonders paulinischer Lehre, deren Wurzeln bekanntlich in das Alte Testament zu verfolgen sind, die Eingliederung in die Nachkommenschaft Abrahams nicht durch das „Fleisch“, sondern durch den „Geist“ oder letztlich durch „den Samen“, Christus, vermittelt wird [4]). Wenn dazu nun noch -- wie bei den Adressaten dieses Briefes — der Vorzug der natürlichen Abstammung tritt, dann kann das hier vorgehaltene Motiv zur Ausdauer in der Übung der Tugend der Hoffnung nur noch an Kraft gewinnen.

Von diesem erweiterten Gesichtskreise wendet sich die Rede dem einzelnen Beispiele von der Person des Patriarchen Abraham zu (*καί*) und weist darauf hin, wie er in solcher Weise (*οὕτως*), d. i. auf Grund der von Gott beschworenen Verheißung,

---

[1]) Vgl. zu *εἰ μήν* oben die textkrit. Note. Es ist *εἰ μήν* eine Vermischung der hebräisirenden Schwurformel *εἰ μή* (אִם לֹא) (vgl. oben 3, 11) und der griechischen *ἦ μήν*.

[2]) Die Verbindung des Partic. mit dem temp. finit. desselben Verbum dient der Verstärkung des Begriffes. Vgl. Winer, S. 332 f. [§ 45, 8].

[3]) Vgl. Ad. Maier: „Die dem Abraham ertheilte Verheißung involviert für die Christen die Zusage des ewigen Heiles“ . . .

[4]) Vgl. hierzu die Darlegung zu Gal. 3, 16 (I. Bd. S. 285 f.)

ausharrte (*μακροθυμήσας*) und so als ein Urbild des Glaubens und der Beharrlichkeit [1]) „die Verheißung erlangte“: *ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας.* Wie aber haben wir diese letzten Worte zu verstehen? Nicht können sie etwa vom Erhalten der Botschaft als solcher [2]), sondern nur von dem Inhalte derselben gedeutet werden. Wenn aber dieses, — wie kann dann von Abraham gesagt werden, daß ihm der Gegenstand der Verheißung bereits zuteil geworden? Das Natürlichste und Einfachste scheint mir zu sein, daß der Verfasser das *ἐπέτυχεν* von seinem Standpunkte aus sagt [3]): Christus, „der Same“ Abrahams, ist gekommen und hat in Sich diesen Patriarchen zum Vater einer überaus reichen Nachkommenschaft gemacht. Wohl entfaltet sich diese bis zum Ende der Zeiten weiter, aber ihr Lebensgrund ist bereits im Messias gegeben, dessentwillen einstens auch Isaak, das Kind der Verheißung, geschenkt und wiedergegeben worden war. Damit schwindet denn auch jeder Widerspruch mit 11, 13 und 39, wo es vom zeitlichen Standpunkte der Altväter aus heißt, daß sie „die Verheißung“, d. h. ebenfalls den Inhalt derselben, noch „nicht erhalten haben.“

Die sich nun anschließende Entwickelung über den Eid überhaupt und den Gottes im besonderen verfolgt den Zweck, durch die Darlegung der Natur und des Zieles desselben zu zeigen, daß der Schwur Gottes für uns eine „starke Ermunterung“ zur Übung der Tugend der Hoffnung ist. Der Hauptgedanke im Vorausgehenden: *ὤμοσεν καθ' ἑαυτοῦ* (scil. *θεός*) wird aufgenommen und zu Nutzen einer praktischen Anwendung fortgeführt. **vv. 16-18.**

Zunächst wird darauf hingewiesen (v. 16), daß Menschen bei einem „Größeren“ schwören und so eine höher stehende Autorität — letztlich Gott — anrufen. Das Ziel dabei ist, die Aus-

---

[1]) Vgl. zuvor in v. 11 die Worte: *μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας.*

[2]) So Bleek.

[3]) Darum ist es nicht angebracht, mit Bisping daran zu denken, daß dem Abraham, als er die Verheißung erhielt, die Erfüllung derselben „im Keime“ gegeben worden sei. Ebenso ist es unzureichend, mit de Wette und Lünemann an die Wiederschenkung des Isaak und an die von Abraham noch erlebte Geburt der beiden Söhne jenes (Gen. 25, 7. 26) zu denken.

sage gegen jede Widerrede sicher zu stellen. Dementsprechend ist denn auch in der menschlichen Gesellschaft und Ordnung durch den Eid ein Beweisverfahren abgeschlossen, ein Versprechen sicher gestellt: *πάσης αὐτοῖς* (scil. *ἀνθρώποις*) *ἀντιλογίας* [1]) *πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος.* Diese Worte enthalten einerseits die Erlaubtheit des Eides, anderseits geben sie den Zweck an und beschränken dadurch den Gebrauch desselben [2]).

Macht aber ein Eid bei einem Menschen jede Widerrede verstummen, so muß auf Grund dessen (*ἐν ᾧ*) [3]) ein Eid, womit Gott Seine Segensverheißung besiegelt hat, jeglichen Gedanken des Mißtrauens oder jedweden Zweifel an der Erfüllung fern halten. Solches Ziel in seiner Darlegung verfolgend lenkt der Verfasser zunächst den Blick seiner Leser auf die unendliche Herablassung Gottes, die der Schwachheit des Menschen diese Stütze einer besonderen Bürgschaft gewährt. Mehr als nötig wäre (*περισσότερον*) will Gott „den Erben der Verheißung“, den „Kindern“ [4]) Abrahams, die Unabänderlichkeit Seines Ratschlusses zeigen: *τὸ ἀμετάθετον* [5]) *τῆς βουλῆς αὐτοῦ.* Indem Er ihnen als Versprechender gegenüber steht, stellt Er Sich als Schwörender gleichsam noch einmal zwischen jene und Sich Selbst als den Verheißenden: *ἐμεσίτευσεν* [6]) *ὅρκῳ*, um so noch einmal mit Seinem Eide Sein gegebenes Wort zu verbürgen. Das Ziel davon aber ist: *ἵνα διὰ δύο* [7]) *πραγμάτων ἀμεταθέτων .... ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν κτλ.* Die „zwei unwandelbaren Thatsachen“ sind die Verheißung und der Schwur Gottes. Bei beiden macht die göttliche Wahrhaftigkeit eine Lüge unmöglich: *ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι (τὸν) θεόν.* So erhalten wir denn

---

[1]) *ἀντιλογία* im N. T. nur noch Hebr. 7, 7; 12, 3; Jud. 11.

[2]) Vgl. Matth. 5, 34. 37; Jak. 5, 12, die hiermit nicht in Widerspruch stehen, wie das s. Z. die Erklärung zeigen wird.

[3]) *ἐν ᾧ* bezieht sich auf den ganzen vorhergehenden Satz.

[4]) „Kinder“ und „Erben“ sind correlate Begriffe. Vgl. hierzu bes. Gal. 4, 1 ff. 7. 30; Rom. 8, 17; oben S. 32.

[5]) Das substantivirte Adjectiv *ἀμετάθετον* (vgl. III. Makk. 5. 1) hebt die Eigenschaft des göttlichen Ratschlusses noch stärker hervor.

[6]) *μεσιτεύειν*: bei den LXX nicht, im N. T. nur hier gebraucht, bedeutet — intransitiv hier gefaßt —: als Mittelsperson handeln.

[7]) *δέο* — Genit. — wird im N. T. indeclinabel gebraucht.

durch diesen zweifachen Act Gottes eine „starke Ermunterung“. Sowohl um des ermahnenden Zweckes dieses Abschnittes als auch um des Objektes *ἰσχυρά* willen werden wir dazu geführt, *παράκλησις* nicht mit „Trost“ [1]), sondern mit „Ermunterung, Zuspruch“ wiederzugeben. Fürwahr, es sind die Thatsachen, daß Gott verheißen und geschworen, die eindringlichsten Aufforderungen nicht zu erlahmen, wenn wir in den Zeiten der Trübsale und Beängstigungen unserer Seele unsere Zuflucht nehmen, „festzuhalten an der vor (uns) liegenden Hoffnung“. Doch warum es sich dem Apostel handelt, ist, daß wir „starke“, unüberwindliche Impulse dabei erhalten. — Durch diese Erwägungen kommen wir dann dazu, die Frage, ob *κρατῆσαι τῆς π. ἐ.* mit *παράκλησιν ἔχωμεν* zu verbinden und *οἱ καταφυγόντες* absolut zu nehmen sei, wovon der Sinn wäre: „Damit wir, die wir Zuflucht genommen, eine starke Ermunterung haben, festzuhalten, an der vor uns liegenden Hoffnung“ [2]); — oder ob *κρατῆσαι* von *οἱ καταφυγόντες* abhängig sei: diese Frage im letzteren Sinne zu entscheiden und somit den Gedanken ausgedrückt zu finden: „wir, die wir fliehen, um zu ergreifen die vor uns liegende Hoffnung“ [3]). Daß aber unter *ἐλπίς* nicht die subjektive Hoffnung [4]), sondern etwas außer uns, d. i. der Gegenstand derselben [5]) verstanden werden muß, darauf weist sowohl die Beifügung von *προκειμένη* und der Ausdruck *κρατῆσαι* wie auch das folgende Bild vom „Anker“ hin, denn was — wie der Anker dem Schiffe — der Seele Sicherheit geben soll, muß doch außerhalb derselben sein.

Die weitere Rede bedient sich nämlich des bereits bei Clas- vv. 19. 20.
sikern und dann in der ersten Kirche beliebten, im N. T. aber nur hier gebrauchten Gleichnisses vom Anker. Dabei schwebt

---

[1]) Vulg.: ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus . . .

[2]) So die Auffassung von Theodoret, Oekum., Theophyl., Bleek, Lünem., Ad. Maier, Hofm., Holtzheuer u. a.

[3]) So beziehen Primas., Erasm., Grot., Estius, Cornel. a Lap., Klee, de Wette, Tholuck, Bisp., Zill, B. Weiß, v. Soden u. a.

[4]) So Lünemann, Pánek; Zill dagegen versteht: „sowohl . . . das Gehoffte . . . als auch den Act der Hoffnung“ (vgl. Delitzsch).

[5]) Vgl. Hebr. 12, 2; Kol. 1, 5; II. Tim. 4, 8.

als Bild für die Gläubigen in ihren Bedrängnissen und Gefahren das von Schiffern auf stürmisch bewegtem Meere vor. Da hängt die Rettung vom Anker ab. Hat derselbe einen sicheren Grund gefunden (*ἀσφαλῆ*) und darin fest eingegriffen (*βεβαίαν*), dann ist das Fahrzeug geborgen. Noch fortfahrend in dem Bilde vom Eindringen des Ankers in einen geeigneten Boden, aus dem derselbe nicht mehr herausgerissen werden kann, nennt die Rede — eine neue Vorstellung in uns wachrufend — als den Ort, wohin der Anker gedrungen und wo er eingesetzt hat, das „Allerheiligste“ mit den Worten: *εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος.* Daß dieses gemeint, erhellt aus der Wahl des Wortes *καταπέτασμα*, welches gewöhnlich im Unterschiede von *κάλυμμα* (oder *ἐπίσπαστρον*), dem üblichen Ausdrucke für den ersten Vorhang [1]), den zweiten zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten [2]) bezeichnet. Daß aber ferner nicht das Vorbild, sondern das vorgebildete wirkliche Allerheiligste, der Himmel, damit gemeint sein soll, geht aus der Fortsetzung in v. 20 hervor, worin von dem Eingehen Christi in dasselbe, d. i. von der Himmelfahrt gesprochen wird. Darnach glaube ich, daß der Gegenstand der Hoffnung, der vor uns liegt und von uns erfaßt wird, woran festzuhalten wir ein doppeltes Motiv haben, daß dieser nichts anderes ist, als das ganze christliche Heil, welches für uns im Diesseits als Gnade oder als Teilnahme an dem mystischen Christus erreichbar ist, und welches hinüberreicht in das wahre Allerheiligste, vergleichbar „einem Anker der Seele“. Dieser ist fest und sicher und hat in unserem letzten beseligenden Ziele eingesetzt [3]).

Der Gedanke aber an den Vorhang vor dem Allerheiligsten erinnert den Leser sofort auch an die Unnahbarkeit Gottes, ruft in ihm die Frage wach: wie kann unser „Anker“ ins Allerheiligste gelangen? Der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, die

---

[1]) Vgl. Ex. 40, 3. 5 (מָסָךְ).

[2]) Bei den LXX wird in der Regel פָּרֹכֶת, der zweite Vorhang mit *καταπέτασμα* wiedergegeben (vgl. Lev. 16, 2. 12. 16), im N. T. immer: vgl. Matth. 27, 51; Mark. 15, 38; Luk. 23, 45; Hebr. 10, 20.

[3]) So treffen wir hier in anderer Weise schließlich denselben Gedanken, der Röm. 8, 35 ff. in dem ergreifenden Jubelrufe über den Besitz der unüberwindlichen Gnaden einen Ausdruck gefunden hat.

mich fern hielt, ist Genüge geschehen! lautet die Antwort. Ein „Vorläufer“ (*πρόδρομος*) ist dahin vorausgegangen, und zwar für uns (*ὑπὲρ ἡμῶν*[1]), auf daß wir ihm nachfolgen können. An unser statt hat Er das geleistet, was uns die Möglichkeit, vor das Angesicht Gottes kommen und Ihn schauen zu dürfen, erschlossen hat. Es ist „Jesus“! Und hier nennt uns der Verfasser mit besonderer Absicht gerade den Namen, der unserem Erlöser um seines heilenden Werkes willen gegeben worden ist. „Du sollst Seinen Namen Jesus nennen, denn Er wird Sein Volk erlösen von seinen Sünden“ [2]). Wie einst am großen Versöhnungstage der Hohepriester für das Volk in das Allerheiligste eintrat, so tritt Jesus ein, der „Hoherpriester geworden ist“. Nicht besagen die Worte *ἀρχιερεὺς γενόμενος*, „daß Christus erst bei seinem Eintritte in das himmlische Allerheiligste melchisedekischer Hoherpriester geworden sei, sondern lediglich, daß er eingegangen sei als solcher, der melchisedekischer Hoherpriester geworden ist; wann er dieses wurde, ist hier nicht gesagt, wohl aber 7, 16 angedeutet, in der Incarnation nämlich, aus welchen *δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου* stammt“ [3]). Nicht tritt Jesus in das „Allerheiligste“ ein nach der Weise des aaronitischen Hohenpriesters, der das Blut der geschlachteten Opfertiere trug, sondern *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.* Auch hier unterscheidet der Verfasser wieder nicht zwischen melchisedekischem Priestertume und Hohenpriestertume [4]). Mit besonderem Nachdrucke steht am Schlusse das Merkmal, welches vorab unseren „Vorläufer“ in das Allerheiligste von Aaron und seinen Söhnen unterscheidet. Diese waren Hohepriester nur für die Zeit ihres Lebens, jener aber ist es „in Ewigkeit“. Immer ist Jesus unser Hoherpriester im Himmel. Und so lange es noch deren giebt, die eines Versöhners mit Gott bedürfen, waltet Er Seines Amtes als „Hoherpriester“ für sie und ermöglicht ihnen als „Vorläufer“ die Nachfolge in den Himmel.

---

[1]) Zu *ὑπέρ* in der Bedeutung „für“, zu Gunsten jemandens, ferner der Stellvertretung vgl. I. Thess. 5, 10; Gal. 1, 4; 2, 20; Röm. 5, 6 (vgl. III. Bd., S. 170 Anm. 3) u. a.

[2]) Matth. 1, 21.

[3]) So Thalhofer, das Opfer . . . S. 153.

[4]) Vgl. oben zu 5, 10.

Indem der Verfasser in solcher Weise zum Ausspruche der Psalmenstelle 109 (110), 4 neuerdings Veranlassung erhalten, ist er auch wieder zu dem mit 5, 11 fallen gelassenen Gedanken zurückgekehrt. Nach der ermahnenden Unterbrechung knüpft die Entwickelung an 5, 9 und 10 an, wo gesagt ist, daß Christus für alle Gehorsamen die Ursache des Heiles und darum auch der Grund der Hoffnung, in der auszuharren aufgefordert worden, als autorisierter Hoherpriester nach der „Ordnung des Melckisedek“ ist. Daß dem aber so ist, wird begründet (γάρ in 7, 1) durch die Darlegung des Wesens des ewigen melchisedekischen Priestertums in:

Kap. VII, 1—28: **Christus und Melchisedek.**

1. Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester Gottes, des Höchsten, der [1] *dem Abraham bei dessen Rückkehr von der Niederwerfung der Könige begegnete und ihn segnete, 2. dem auch den Zehnten von Allem Abraham zuteilte, zunächst übersetzt, König der Gerechtigkeit, dann aber auch König von Salem, das ist König des Friedens, 3. ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum, weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens habend, gleichgestaltet aber dem Sohne Gottes, bleibt er Priester auf immer.*

4. Betrachtet aber, wie groß dieser ist, dem [sogar] [2] *Abraham Zehnt entrichtete vom Besten der Beute, er, der Patriarch. 5. Es haben zwar auch die, welche aus den Söhnen Levi's* [3] *das Priestertum empfangen, ein Gebot, zu bezehnten* [4] *nach dem Gesetze das Volk, das ist ihre Brüder, obwohl diese hervorgegangen sind aus den Lenden Abrahams; 6. der aber, der nicht von ihnen*

---

[1]) Zwar lesen ℵABDEK (Ln, Treg., WH. a. R.) ὃς συναντήσας; weil dieses jedoch ein für unseren Brief unbegreifliches Anakoluth wäre, so ist mit Ti. u. WH. (Text) nach C*LP ὁ συναντήσας zu lesen. Jene erste Lesart dürfte sich wohl als ein durch das folgende σ veranlaßter Irrtum erklären lassen.

[2]) ℵACDᶜKLP lesen nach ᾧ noch καί (Ti. WH. a. R.); BD* (Ln, Treg. WH. Text) lassen es weg und zwar als eine Nachbildung nach v. 2 nicht ohne Grund.

[3]) Bℵ haben die Form Λευεί; Rc. Ln (AKLP): Λευί.

[4]) B hat die Form ἀποδεκατοῖν (Ti., WH.); ℵAC etc. (Ln): ἀποδεκατοῦν.

abstammt, hat den Abraham [1]*) bezehntet und den, der die Verheißungen hat, gesegnet. 7. Ohne allen Widerspruch aber wird das Geringere vom Höheren gesegnet. 8. Und hier empfangen Menschen, die hinsterben, Zehnte, dort aber der, welcher bezeugt wird, daß er lebt. 9. Und so zu sagen, durch Abraham ist auch Levi* [2]*), der Zehnte empfängt, bezehntet worden, 10. denn noch war er in den Lenden des Vaters, als diesem Melchisedek* [3]*) begegnete.*

11. Wenn es nun eine Vollendung durch das levitische Priestertum gegeben hätte, -- denn auf ihm [4]*) hat das Volk seine gesetzliche Verfassung erhalten* [4]*) — welches Bedürfnis lag dann noch vor, daß nach der Ordnung des Melchisedek ein anderer Priester anfgestellt und nicht nach der Ordnung Aarons benannt werde? 12. Denn mit der Änderung des Priestertums erfolgt notwendig auch eine Änderung des Gesetzes. 13. Auf den nämlich dieses gesagt ist, der hat einem anderen Stamme angehört, von welchem keiner dem Altare gedient hat* [5]*). 14. Denn es ist offenbar, daß aus Juda unser Herr hervorgegangen ist, ein Stamm, hinsichtlich dessen über Priester* [6]*) Moses* [7]*) nichts gesagt hat. 15. Und noch viel mehr ist es offenbar, wenn nach der Gleichheit des Melchisedek ein anderer Priester aufsteht, 16. der es nicht nach der Norm eines fleischernen* [8]*) Gebotes, sondern nach der Kraft unauflöslichen Lebens geworden ist; 17. denn bezeugt wird* [9]*)*

---

[1]) Die Rec. hat für den Artikel *τόν* vor *Ἀβραάμ* nur AD^{b}KLP; er fehlt in ℵ*BCD* etc.

[2]) ℵ^{c}BC* haben die Form *Λευείς* (Ti., WH.).

[3]) AC^{c}D^{c}KLP haben den Artikel *ὁ* vor *Μελχ.*, welcher nach ℵBC*D zu streichen ist.

[4]) Mit ℵABCD* etc., ist *ἐπ' αὐτῆς* und nicht mit den Rec. (D^{c}K) *ἐπ' αὐτῇ* zu lesen; ebenso auf jene Codd. hin *νενομοθέτηται* und nicht (Rec.) *νενομοθέτητο.*

[5]) Nach ℵBDEKL ist *προσέσχηκεν* und nicht *πρόσεσχεν* (AC) zu lesen.

[6]) Die Lesart der Rec. *οὐδὲν περὶ ἱερωσύνης* ist unzureichend (D^{c}KL) verbürgt gegenüber von *περὶ ἱερέων οὐδέν.*

[7]) Nach ℵBCKP ist *Μωυσῆς* und nicht *Μωυσῆς* (ADEL) die Form.

[8]) Nach ℵABC*D* ist *σαρκίνης* und nicht nach EK (Rec.) *σαρκικῆς* zu lesen.

[9]) Durch ℵABD*P wird *μαρτυρεῖται* gegenüber *μαρτυρεῖ* (CKL, Rec.) verbürgt.

er: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedek. 18. Aufhebung eines vorhergehenden Gebotes nämlich tritt ein um der Schwäche und Nutzlosigkeit desselben willen, 19. denn nichts hat das Gesetz zur Vollendung gebracht, wohl aber (folgt) Einführung einer besseren Hoffnung, durch die wir Gott nahen. 20. Und in dem Maße als nicht ohne Eidschwur — denn jene sind ohne Eidschwur Priester geworden, 21. er aber nach einem Eidschwure durch den, der zu ihm sagt: Geschworen hat der Herr und nicht wird es Ihn gereuen, du bist Priester in Ewigkeit [1] *— 22. in dem Maße* [2] *ist Jesus auch* [3] *eines besseren Bundes Bürge geworden. 23. Und sie sind Priester in größerer Zahl geworden* [4]*, weil sie durch den Tod zu bleiben gehindert werden. 24. Er aber hat, weil Er in Ewigkeit bleibt, das Priestertum, welches unwandelbar ist. 25. Darum kann Er auch ganz und gar retten die, welche durch Ihn Gott sich nahen, indem er allzeit lebt, um für sie einzutreten.*

26. Denn ein solcher Hoherpriester ziemt uns [auch] [5]*, (der da ist) heilig, unschuldig, unbefleckt, gesondert von den Sündern und erhabener als die Himmel geworden; 27. welcher nicht jeden Tag nötig hat, wie die Hohenpriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer zu bringen, dann für die des Volkes; denn dieses hat er ein für allemal gethan, indem er sich selbst darbrachte* [6]*; 28. Denn das Gesetz bestellt Menschen als Hohepriester, die mit Schwachheit behaftet sind, das Wort des Eidschwures aber, der*

---

[1]) ℵ^{c}ADEKLP (Rec., Ln) fügen nach *αἰῶνα* noch hinzu *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, welcher Zusatz aber ℵ*BC (Treg., Ti., WH.) fehlt und wahrscheinlich nach v. 17 conformiert worden ist.

[2]) ℵ*ABCD*P lesen *τοσοῦτο* gegenüber dem minder bezeugten *τοσοῦτον* der Rec. (ℵ^{c}D^{c}EKL).

[3]) ℵ^{c}D^{c}DEKLP (Rec., Ln) lassen *καί* vor *κρείττονος* weg, welches aber durch ℵ*BC* ausreichend verbürgt ist (Ti., [Treg. a. R.], WH.).

[4]) Nach ℵBLP ist die Wortstellung *γεγονότες ἱερεῖς* und nicht umgekehrt (ACDE).

[5]) ABDE lesen *καί* vor *ἔπρεπεν* (Ti., [WH.]), ℵCKLP fehlt es (Rec.).

[6]) ℵA (Ti., Treg. u. WH. a. R.) lesen *προσενέγκας*; BCDEKLP (Ln, WH. Text) lesen: *ἀνενέγκας*. Der Umstand, daß im Hebräerbriefe *προσφέρειν* das gewöhnlich, *ἀναφέρειν* dagegen das selten gebrauchte Wort ist, giebt der letzteren Lesart als der ursprünglicheren den Vorzug, da eine Umänderung in die erstere leichter annehmbar erscheint.

nach dem Gesetze (kommt), den Sohn, der für die Ewigkeit vollendet ist.

Die Erzählung in der Genesis [1]) von dem siegreichen Kriegszuge, den Abraham zur Befreiung seines „Bruders“ Lot unternommen und erfolgreich durchgeführt hatte, wird daselbst in einer auffallenden Weise unterbrochen. Nachdem erwähnt worden, daß der König von Sodoma in der Absicht, seine befreiten Leute sich zurück zu erbitten, dem Patriarchen entgegen gezogen war, wird nämlich dem weiteren Berichte darüber die folgende Episode vorgesetzt: „Und Melchisedek, König von Salem, brachte Brot und Wein; denn er war ein Priester Gottes, des Allerhöchsten. Und er segnete ihn (den Abraham) und sprach: Gesegnet sei Abraham dem höchsten Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat! Und gepriesen sei der höchste Gott, durch dessen Schutz die Feinde in deinen Händen sind! Und Abraham gab ihm den Zehnt von Allen“. Darnach wird dann des Königs von Sodoma Bitte und die überreiche Gewährung derselben mitgeteilt. Solche Verknüpfung mit anderen Begebenheiten, die sich damals zugetragen haben, läßt uns nun zunächst ersehen, daß es sich bei der Begegnung mit Melchisedek um eine geschichtliche Thatsache handelt. Dabei muß aber gerade durch den Umstand, daß sonst nichts von Melchisedek berichtet wird, das Interesse für die Frage nach der heilsgeschichtlichen Bedeutung, derentwillen die Erzählung der Begegnung in der Genesis Platz fand, besonders geweckt werden. Auch ein Israelit mußte sich fragen: was soll das Auftreten des Melchisedek, der sich in der Geschichte des Patriarchen als diesem überlegen offenbart, besagen und lehren? Eine Antwort erhält er aus dem Munde des Psalmisten, der im melchisedekischen das Bild des messianischen Priestertumes erblickt. Um also die Weise dieses letzteren vorzubereiten, hat die Genesis, die auch an erster Stelle Religions- und nicht Geschichtsbuch ist, die fragliche Begebenheit ihren Erzählungen eingeflochten [2]); der Verfasser des Hebräerbriefes aber benutzt sie, um auf Grund

---

[1]) Vgl. Gen. c. 14; spec. vv. 18—20.

[2]) Vgl. hierzu A. Scholz, Commentar über das Buch „Esther“ mit seinen „Zusätzen“ und über „Susanna“. Würzburg 1892. S. 130 f.

des „Urbildes“ seinen Lesern die Erhabenheit des Priestertumes Christi über dem Aarons aufzuzeigen. Indem er nun zu diesem Zwecke vorab darauf fußt, daß Melchisedek den von Gott auserwählten Patriarchen segnet und als der „Größere“ sich darstellt, regt er zu einem Vergleich mit einer späteren Begebenheit im Leben des Patriarchen Jakob an. Als dieser von Laban in seine Heimat zurückkehrte, da ward auch er gesegnet. An der Furt des Jabok hatte — so erzählt die Genesis [1]) — mit ihm „ein Mann“ „gerungen“ bis die Morgenröte anbrach. Zu diesem sprach der Patriarch: „ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!“ Und er ward von ihm gesegnet „an demselben Orte“, den er dann „Phanuel“ nannte, indem er sprach: „ich habe Gott gesehen von Angesicht zu Angesicht und meine Seele ward gerettet.“ Leicht könnte man nun zu der Frage sich veranlaßt fühlen: ist der Kämpfer am Jabok derselbe, der in der Erscheinung des Melchisedek uns entgegen trat? Von einer einfachen schlechthinigen Bejahung dieser Frage hält die in der Genesis vorliegende Verschiedenheit in der näheren Charakteristik der beiden Gestalten ab. Dem zwar in menschlicher Gestalt, aber doch als ein übernatürliches Wesen gezeichneten Kämpfer am Jabok steht Melchisedek in einer Weise gegenüber, daß man ihn für einen wirklichen Menschen halten wird. Die in unserem Briefe aufgezählten Eigenschaften haben allerdings die Meinungen hervorgerufen, Melchisedek würde in demselben angesehen als eine vorübergehende „Fleischwerdung“ des Sohnes Gottes [2]), oder des heiligen Geistes [3]), oder eines Engels [4]), oder einer großen Kraft Gottes [5]), oder etwa als ein höheres Wesen überhaupt [6]). Ihnen gegenüber steht als die gewöhnliche Anschauung die, daß auch nach dem Hebräerbriefe Melchi-

---

[1]) c. 32, 22—30.

[2]) Vgl. bei Epiphan., haer. 55, 7. Hottinger, de decimis Judaeorum. p. 15.

[3]) So ein Anonymus bei Hieronym.; ep. 73 ad Evagr.; Hieracas bei Epiphan., haeres. 67, 7, und der Verfasser der quaestiones ex v. et n. testamento (in den opp. Aug. ed. Maur. t. III. p. 1092).

[4]) Origenes und Didymus bei Hieronym., l. c.

[5]) Die Melchisedekianer bei Epiphan., haeres. 55.

[6]) Bleek.

sedek eine geschichtliche menschliche Persönlichkeit gewesen sei. Die Zustimmung zu ihr ist durch eine mit ihr vereinbarliche Auffassung der angegebenen Merkmale des Melchisedek bedingt. Diese letztere nun glaubt man zumeist in der Weise gewinnen zu können, daß nicht bloß das Erzählen, sondern auch das Schweigen der Genesis bei der Zeichnung des Typus und Vorbildes von einer wesentlichen Bedeutung sei. Weil nämlich nichts über Vater, Mutter, Stammregister, Geburt und Tod des Melchisedek berichtet werde, dieses aber sonst bei hervorragenden Personen zu geschehen pflege, bei Priestern aber geradezu geboten erscheine, darum werde jener hier im Gegensatze zu diesen als *ἀπάτωρ*, *ἀμήτωρ*, *ἀγενεαλόγητος* und *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων* beschrieben. Ohne hier schon in die Einzelheiten einzutreten, muß man doch bekennen, daß die Annahme, es nenne der Hebräerbrief von Melchisedek als Merkmale, durch die er sich von den aaronitischen Priestern unterscheide, etwas, was er nicht ist, sondern als was er nur „erscheint“, und das noch dazu auf Grund eines Stillschweigens der Genesis, mehr als bedenklich ist [1]). Wie will man, ohne der Wortbedeutung Zwang anzuthun, die Ausdrücke: *ὅ ἐστιν* und *ἔχων* anders fassen, denn als Aussagen für etwas, was Melchisedek ist und hat. Dafür, daß der Hebräerbrief „Typik a silentio“ nach „philonischer Weise“ [2]) treibe, kann also vorerst der Wortlaut selbst nicht geltend gemacht werden. Ob nun der folgende Erklärungsversuch befriedigen kann, oder ob er doch einen Weg eingeschlagen, der zu solchem Ziele führen könnte? — das überlasse ich einer nicht voreingenommenen Prüfung.

Die Construktion des Satzes läßt den Hauptgedanken, um dessen Darstellung es sich letztlich handelt, erkennen. Es sind nämlich zu *οὗτος .. ὁ Μελχισεδέκ* alle folgenden Redeglieder als Attribute und die Worte am Ende des Satzes *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές* als Prädikat anzusehen. Das Ziel der ganzen Ausführung geht also dahin, daß dieser Melchisedek — im Gegensatze zu den aaronitischen Priestern, die das zu sein mit dem VII, 1-3.

---

[1]) Vgl. Bleek, II, 2, S. 298—325 und Nagel, über die Bedeutung Melchisedek's im Hebräerbriefe. Stud. u. Kritiken. 1849, S. 333.

[2]) So von Soden.

Tode aufhören, — „für immer Priester bleibt“. Dieser Gedanke wird denn auch später noch für den Zweck der Beweisführung, die Darlegung der Erhabenheit des neutestamentlichen Priestertums, ausgebeutet.

Zunächst wird Melchisedek „König von Salem“ genannt. Daran knüpften sich die Erörterungen darüber, welche Stadt damit gemeint sei: ob Jerusalem [1]), das aber in der vordavidischen Periode Jebus hieß, oder ob das Joh. 3, 23 genannte Salem am Jordan, in dessen Nähe Johannes getauft hatte [2]). Eine sichere Entscheidung ist wohl nicht zu treffen und auch für die Erklärung nicht erforderlich, denn es handelt sich nicht um die Örtlichkeit, sondern um die königliche Würde [3]) des Melchisedek und die Bedeutung, die der Name seines Reiches hat. Alsdann wird derselbe als „Priester Gottes, des Höchsten“ vorgeführt. Das verweist den Israeliten aber sogleich darauf, daß es außer dem aaronitischen bereits im Alten Testamente auch noch ein anderes Priestertum gegeben hat. Die Bezeichnung *τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* soll nicht den höchsten Rang Gottes im Vergleich zu den Götzen etwa ausdrücken, sondern ist die Widergabe des Hebr. אֵל עֶלְיוֹן, welche Worte die Erhabenheit Gottes über alles Geschaffene besagen [4]). Hieran schließt sich des weiteren die Anführung einzelner Momente aus der Begegnung des Melchisedek mit dem heimkehrenden siegreichen Abraham, und zwar, daß jener diesen segnete — *εὐλογήσας αὐτόν*, wobei wir an kein bloßes Aussprechen von Heil wünschenden Worten, sondern an ein wirkliches, wirksames Herabrufen von Gaben und Gnaden Gottes denken, — und den Zehnten von aller Beute empfing (*ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ*). Dabei aber fällt uns sofort auf, daß im Hebräerbriefe von dem Opfer selbst und den Opfergaben, die Melchisedek darbrachte, keine

---

[1]) So die Ansicht Flav. Jos., antt. I. 10, 2; die Targumisten, die meisten Kirchenväter und die ihnen folgenden mittelalterlichen Erklärer, Klee, Bisp., Zill, Pánek, Tholuck, Delitzsch u. a.

[2]) So meinen Primas., Bleek, Lünem., Ad. Maier u. a.

[3]) Vgl. oben 1, 8 den Ausspruch (Ps. 45, 7. 8) über die königliche Würde des neutestamentlichen Mittlers.

[4]) Vgl. Gen. 14, 19. 22.

Erwähnung geschieht. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß es — Brot und Wein — nur solche Gaben waren, wie sie später — wenn auch in anderer Weise — vom aaronitischen Priestertum ebenfalls dargebracht wurden [1]), und daß darum in diesem Umstande kein dem Beweise für die Erhabenheit des melchisedekischen Priestertums über jenem dienendes Moment gefunden werden konnte.

An diese zweckentsprechend aus dem Genesisberichte gewählte Darstellung der Begegnung des Melchisedek mit dem Patriarchen Abraham reiht nun der Verfasser eine Erklärung der Persönlichkeit jenes und macht den Anfang (*πρῶτον μέν*) mit dem Namen *Μελχισεδέκ* selbst. Er deutet ihn — מַלְכִּי-צֶדֶק [2]) — als *βασιλεὺς δικαιοσύνης*, „König der Gerechtigkeit“. Der Begriff „König“ schließt ein Herrschen und Gebieten in sich; als das aber, worüber dieses sich erstreckt, wird die „Gerechtigkeit“ genannt. Nach dieser einen Seite (*μέν*) wird dann eine zweite (*ἔπειτα δέ*) gezeigt, die ergänzend hinzutritt (*καί*). Sie ist: *βασιλεὺς Σαλήμ*, das heißt: „König des Friedens“ (*βασιλεὺς εἰρήνης*). Mit diesen Worten wird zur „Gerechtigkeit“ die zweite charakteristische Gabe, welche das Reich des Erlösers kennzeichnet [3]), hinzugefügt. Er wird von den Propheten als „Friedensfürst“, als „Sproß der Gerechtigkeit“, welcher Recht und Gerechtigkeit auf Erden übt, verkündet [4]). „Gerechtigkeit und Frieden küssen sich“ [5]) in Seinem Reiche. So wird uns also Melchisedek im Hebräerbriefe als mit jenen Merkmalen ausgestattet vorgestellt, welche die spätere Offenbarung als die Kennzeichen des kommenden Messias angiebt. Muß es uns da nicht scheinen, als erblicke der Verfasser unseres Schreibens in dem Könige von Salem nicht mehr bloß die vorübergegangene geschichtliche Person, sondern schaue in ihm nun auch

---

[1]) Vgl. die Darbringung der Speiseopfer (מִנְחָה), die in ungesäuerten Broten oder Kuchen, und dem Trankopfer (נֶסֶךְ), die immer in Wein bestanden.

[2]) Flav. Jos., bell. jud. VI, 10 erklärt den Namen mit *βασιλεὺς δίκαιος*.

[3]) Vgl. oben S. 53.

[4]) Isai. 9, 6; 11, 4 ff.; 65, 25; Jerem. 33, 15. 16.

[5]) Ps. 85 [84], 11.

den vorgebildeten Priester-König? Hatte er doch auch schon Salomon als Typus und Christus als Antitypus in ein Bild zusammengefaßt und besondere Züge, die nur von dem letzteren gelten konnten, herausgehoben [1]). Eine derartige Betrachtungsweise finden wir ja auch sonst bei den Propheten. Wenn Isaias z. B. den Befreier Israels aus der babylonischen Gefangenschaft oder das befreite Israel selbst schildert, dann bleibt er nicht bei den zeitgeschichtlichen Bildern stehen, sondern betrachtet sie unter dem Gesichtspunkte, daß Christus Selbst, der Erlöser oder „der Knecht Gottes", in dem einen wie in dem anderen lebt und wirksam ist [2]). Ich glaube aber nicht, daß es zutreffend ist, bei der Erklärung von Typus und Antitypus immer beide von einander zu trennen und Zug um Zug einander gegenüber zu stellen, weil die Propheten nicht selten Urbild und Vorgebildetes in einem Ganzen schauen und dementsprechende Aussagen machen, die wir dann als dem einen oder andern entnommen erkennen. In solchen Auffassungen bewegt sich auch die spätere alttestamentliche Theologie, die dazu führt, in allen Heilsthaten Gottes in der Geschichte ein Wirken des verheißenen Erlösers zu sehen. Das ist auch die Anschauungsweise, die — wie bereits gezeigt [3]) — der Verfasser des Hebräerbriefes zu der seinigen gemacht hat. Ihr aber entspricht es denn, die vorübergehende historische Person des Melchisedek nicht in ihrer Individualität, sondern in ihrer Beziehung zum Messias, dem „Könige der Gerechtigkeit und des Friedens"; nicht nur des Abraham Zeitgenossen als solchen, sondern auch insofern, als in ihm Christus lebt und wirkt, anzusehen. Dieser Melchisedek ist es, der in der That den Patriarchen „gesegnet hat". Weil aber die erste Ursache — der Messias — sich mit ihrem Instrumente zu einem Wirkenden verbindet, darum tritt eine gewisse communicatio idiomatum ein und kann auch von jenem Melchisedek, der dem Abraham „begegnete", etwas

---

[1]) Vgl. oben S. 47 zu 1, 5.

[2]) Vgl. Isai. 44, 28; 45, 1 ff., spec. v. 1 die Worte et portae non claudentur; ferner vv. 8. 13. 14 und oben S. 50.

[3]) Vgl. zu dem Gebrauche von Ps. 97 (96), 7 oben S. 50 f. u. S. 54, spec. auch Anmkg 3 und S. 47.

ausgesagt werden, dessen volle Realität in der mit ihm geeinten ersten Ursache, d. i. in Christus, verwirklicht wird. Analogien hierzu finden wir in dem übernatürlichen Gnadenleben, von dem es im Galaterbriefe z. B. heißt, daß nicht mehr der Mensch, sondern Christus in ihm lebt [1]).

Und so sehen wir also „diesen Melchisedek", welcher der Träger eines solch bedeutungsvollen Namens, König des Friedens und Priester ist und den heimkehrenden Abraham wirksam gesegnet hat, nicht als den bloßen natürlichen Menschen, sondern als ein Organ des zwar erst noch kommenden aber doch seit dem Protoevangelium bereits sich kundthuenden Messias an, welcher ihn mit Seiner Kraft in einer neuen, übernatürlichen Weise belebt. Wenn wir das nun thun und den Melchisedek hinsichtlich dieses neuen Lebens — *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*, wie es unten v. 16 heißt — betrachten, dann muß die Frage nach seinem Ursprunge dahin beantwortet werden, daß derselbe nicht durch einen Vater, Mutter und natürliche Abstammung vermittelt ist. Unter diesem Gesichtspunkte ist „dieser Melchisedek" als König und Priester — im Gegensatze zum späteren davidischen Königtume und aaronitischen Priestertume [2]), das durch Vater und Mutter vererbt und durch die Genealogie als gegeben erwiesen ward [3]), — zu nennen: *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ* [4])

---

[1]) Vgl. Gal. 2, 19. 20; 3, 27 (I. Bd., S. 261 ff. 302); Röm. 6. 3 (III. Bd., S. 194).

[2]) Weil durch diesen besonderen Gesichtspunkt, der Bezugnahme auf das alttestamentliche König- und Priestertum die Ausführung *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος* eingegeben ist, so erscheint es nicht begründet, auch bei Christus nach einer Deutung dieser Aussage suchen zu sollen. Es dürfte nicht die Absicht des Verfassers gewesen sein — wie das von katholischen Erklärern vielfach angenommen wird —, mit *ἀπάτωρ* auf die Geburt Christi aus der Jungfrau, mit *ἀμήτωρ* und *ἀγενεαλόγητος* auf die Gottheit Desselben uns zu verweisen. Dementsprechend sehe ich mich auch selbst veranlaßt, hier den in meinem Buche: „Die Gottesmutter in der hl. Schrift" S. 61 von dieser Stelle gemachten Gebrauch aufzugeben.

[3]) Vgl. Esr. 2, 62 u. Neh. 7, 64, wo jene, deren Abstammung nicht nachweisbar war, aus der Zahl der Priester ausgestoßen wurden.

[4]) Über die verschiedenen Bedeutungen, in denen *ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* bei Klassikern gebraucht werden, vgl. Grimm, nt. Lexikon s. v. *ἀμήτωρ*.

und *ἀγενεαλόγητος* [1]). Darum mag denn auch die Genesis über seine Geburt, Abstammung, sonstige Geschichte und Tod stillschweigend hinweggehen; sie sind für seinen Charakter als König und Priester und für seine Macht, den Abraham segnen zu können, belanglos.

Und wenn wir des weiteren auf „diesen Melchisedek“ blickend nach der Dauer jenes ihm zuteil gewordenen übernatürlichen Lebens fragen; dann erhalten wir als Antwort: dasselbe hat weder angefangen, noch hat es ein Ende: *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων.* Während die alttestamentlichen Könige und Priester im Besitze dieser Würden durch die natürliche Lebensdauer beschränkt werden, ist es anders bei Melchisedek. Er ist es nicht in der Kraft seiner natürlichen Geburt geworden und hört darum auch nicht mit dem Tode auf, es zu sein; er ist es vielmehr dadurch geworden, daß Derjenige, von dem es heißt: „mein Sohn bist Du, heute habe ich Dich gezeugt“, mit Seinem ewigen Leben [2]) in eine gewisse übernatürliche Lebenseinheit mit ihm eingetreten ist. Eine gewisse Bestätigung aber für die gegebene Auffassung möchte ich erstens in der Wahl des Wortes *ζωῆς* — und nicht wieder etwa *ἡμερῶν τέλος* — erkennen, wozu die bereits einmal angeführten Worte in v. 16: *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου* stimmen; zweitens darin, daß sogleich im Folgenden der Gedanke an den „Sohn Gottes“ zum Ausdruck gelangt. Es geht nämlich der Verfasser von den negativen Bestimmungen zu einer positiven über: *ἀφωμοιωμένος* [3]) *δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.* Der Bedeutung von *ὁμοίωμα* entsprechend, welche nicht „Ähnlichkeit“, sondern „Gleichgestalt“ ist [4]), und von *ὁμοιοῦν* = „gleichmachen“ [5]) herkommt, heißt *ἀφωμοιωμένος κτλ.*: „gleichgestaltet aber dem Sohne Gottes“ und besagt

---

[1]) Das weder sonst im N. T. noch von anderen Schriftstellern gebrauchte Wort *ἀγενεαλόγητος* bezeichnet jemanden, von dem keine Genealogie aufzuweisen ist. Schon um der Bedeutung dieses Wortes willen erledigt sich die Annahme von Estius: genus, cujus ipse (Melchisedech) princeps fuit, id est posteros ac nepotes.

[2]) Vgl. oben S. 44 f. zu 1, 5 (Ps. 2, 7).

[3]) Im N. T. hapax legom.

[4]) Vgl. bes. Röm. 1, 23; 6, 5; III. Bd., S. 84. Anmkg. 2.

[5]) Vgl. Röm. 9, 29; Hebr. 2, 17 (oben S. 93).

somit, erstens daß Melchisedek das, was von ihm ausgesagt ward, nicht etwa aus sich immer war, sondern dazu gemacht worden ist, zweitens daß er nicht nur wie ein bloßes Vorbild dem Urbilde nach Ähnlichkeiten vergleichbar, sondern daß der Sohn Gottes mit Seinem ewigen Leben in ihm dargestellt ist.

Die Folge aber von all' diesen Merkmalen, die bisher von Melchisedek ausgesagt worden sind, ist, daß derselbe auch nicht wie die alttestamentlichen Priester mit dem Tode aufhört Priester zu sein, sondern es „bleibt für immer" (*μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*). Die Analogie dazu mögen wir in der Fortdauer des neutestamentlichen Priestertums ob des character indelebilis erkennen.

An die gegebene Darstellung des Melchisedek schließt sich v. 4.
die Aufforderung an [1]), die Größe [2]) desselben zu betrachten. Es verliert nämlich der Verfasser sein Ziel, das aaronitische Priester- und das Levitentum, dem sich wieder zuzuwenden ja seine Leser Gefahr laufen, als das unvollkommenere mit einem erhabeneren zu vergleichen, nicht aus dem Auge. Als das letztere nun stellt er das melchisedekische Priestertum vor. Dabei aber unterläßt er es, eine Anwendung von Melchisedek auf Christum zu machen oder auch nur zu einem Schlusse von jenem als dem „Vorbilde" auf Diesen, die Erfüllung, anzuregen; er giebt sich mit der bloßen Vergleichung Abraham's und Levi's mit Melchisedek zufrieden. Darum muß also schon hiermit allein seinem Ziele gedient sein; — eine Folgerung, die mit der gegebenen Darlegung des Verhältnisses „dieses Melchisedek" zu dem neutestamentlichen „Könige" und „Hohenpriester" Christus im Einklange steht.

Als Maßstab, um die Größe des Melchisedek zu würdigen, wird wieder die Thatsache vorgehalten, daß ihm kein Geringerer, als der Patriarch Abraham selbst, den Zehnten von dem Besten der Beute (*ἐκ τῶν ἀκροθινίων*) [3]) gegeben hat. Um den

---

[1]) *θεωρεῖτε* ist nicht als Indic., sondern als Imper. zu fassen.

[2]) Zu *πηλίκος* vgl. Gal. 6, 11: (III. Bd., S. 354, auch Anmkg. 4).

[3]) Absichtlich ist die Präposition *ἐκ* — vgl. *ἀπό* in v. 2 —, die eine Auswahl aus dem Besten bezeichnet, gewählt. Die Bedeutung von *ἀκροθίνια* (im N. T. hap. legom.) ist: das Oberste der Haufen als das Beste, wovon die der Gottheit zu weihenden Teile genommen wurden. Daher bezeichnet es

Nachdruck nämlich zu erhöhen, ist die Benennung *ὁ πατριάρχης* [1]) an den Schluß des Satzes gestellt worden. In dem Entrichten des Zehnten aber ist eine Unterordnung unter einen Höheren ausgedrückt. Wie die Erstlinge, so waren auch die Zehnten [2]) als Repräsentanten des Ganzen Gott geweiht, um Ihn dadurch als den Herrn aller Dinge anzuerkennen [3]). Dem Stamme Levi war vom Herrn der Zehnt zum Unterhalte abgetreten worden [4]). Da nun der Apostel mit den Anschauungen der Israeliten über den Zehnt und seine Bedeutung argumentiert, so erscheint dementsprechend Melchisedek in einer von Gott verliehenen Würde und Größe dem Abraham gegenüber und von diesem als König und besonders aber als Priester anerkannt.

vv.5-7. Der Verfasser verweist seine Leser auf dieses bestimmte Gebot (*ἐντολή*), welches die mit dem Dienste des Heiligtums betrauten Söhne Levi's gesetzlich (*κατὰ τὸν νόμοι*) [5]) berechtigt, den Zehnt zu empfangen: *ἀποδεκατοῦν* [6]) *τὸν λαόν*. Wenngleich

---

nicht die Beute schlechthin, sondern das Wertvollste derselben. (Vgl. Grimm, n. t. Lexikon s. h. v.)

[1]) *πατριάρχης* von *ἄρχων* und *πατριά* bezeichnet den Vorsteher einer Familie (vgl. II. Chron. 19, 8; 26, 12); dann den Gründer oder Stammvater eines Geschlechtes (vgl. Act. 7, 8. 9; 2, 29).

[2]) Dieses gründet in der symbolischen Bedeutung der Zahl „zehn", die als Inbegriff aller Einheiten das Vollkommene oder Ganze darstellt.

[3]) Vgl. Lev. 27, 30 ff.: „Alle Zehnten des Landes, sowohl vom Getreide als von den Baumfrüchten gehören dem Herrn und sind Ihm geheiligt . . . Und was von den Rindern und Schafen und Ziegen, von allem, was unter des Hirten Stab durchgeht, als das Zehnte kommt, das soll dem Herrn geheiligt werden".

[4]) Vgl. Num. 18, 20 ff. „Und der Herr sprach zu Aaron: Ihr sollt in ihrem Lande nichts besitzen, noch einen Teil unter ihnen haben; ich bin dein Anteil und Erbe in der Mitte der Söhne Israels; aber alle Zehnten Israels habe ich den Söhnen Levi's zum Besitze gegeben für den Dienst, den sie mir am Zelte des Bundes thun . . . Und der Herr redete zu Moses und sprach: Gebiete den Leviten und sage ihnen: Wenn ihr von den Söhnen Israels die Zehnten empfanget, die ich euch gegeben," dann soll von diesen wieder der Zehnt dargebracht werden, um den Priestern zu gehören.

[5]) Es kann *κατὰ τὸν νόμον* nicht mit Bleek, Lünem., Keil, Bisp. u. a. zu *ἐντολὴν ἐχ.* bezogen werden, weil wir in diesem Falle *ἐν τῷ νόμῳ* erwarten möchten.

[6]) Vgl. zu *ἀποδεκατοῦν* (resp *ἀποδεκατοῖν*) *τι* LXX: Gen. 28, 22; Deut. 14, 22; 26, 12; I. Kge 8, 15. 16. 17; ferner Matth. 23, 23; Luk. 11, 42; 18, 12.

ἱερατεία den Priesterdienst bezeichnet [1]), so ist es doch nicht ausgeschlossen, bei οἱ . . . ἐκ τῶν υἱῶν Λευί an die Leviten überhaupt [2]), die ja den Söhnen Aarons in ihrem Amte Hilfe zu leisten hatten, zu denken. Wohl nicht ohne einen gewissen Nachdruck ist an den Schluß des Satzes der Gedanke gestellt, daß „nach dem Gesetze“, d. i. also nicht nach einer selbstgegebenen Ordnung der Dinge der Zehnt genommen wird. Solche Erwägung vermittelt denn auch die folgende Ausführung zu τὸν λαόν, die da lautet: τοῦτ' ἐστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν. In der Natur liegt kein Grund für den Vorzug der Söhne Levi's, denn das ganze Volk Israel steht mit ihnen in dem Verhältnisse der Brüderschaft; er liegt letzlich in dem im Gesetze ausgesprochenen göttlichen Willen. Um nun aber das Recht der „Leviten“ auf das Zehntnehmen von Brüdern in seiner hohen Bedeutung noch mehr hervorzuheben, wird auf die Gemeinsamkeit der Abstammung von Abraham (ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ) hingewiesen und zwar in der Verbindung durch καίπερ = „obwohl“. Dadurch wird nämlich die Absicht erkennbar, daß das Verhältnis der Kindschaft, in dem die Bezehnteten zu dem Patriarchen stehen, dazu dienen soll, die Bevorzugung derer, die den Zehnt erhalten, in ein noch helleres Licht zu setzen. Mit ihnen nun Melchisedek zu vergleichen, schickt sich der Verfasser in der Weise an, daß er ihnen denselben als μὴ γενεαλογούμενος [3]) ἐξ αὐτῶν, als einen, dessen Geschlecht nicht von ihnen abzuleiten ist, gegenüberstellt (δέ). So sehen wir auf der einen Seite die als ein Vorzug zu erachtende Abstammung von Levi und Abraham, auf der anderen den Mangel einer solchen, lesen, daß die Söhne Levi's Zehnt empfangen, der Patriarch Abraham selbst dagegen solchen entrichtet hat. Damit aber sind denn die einzelnen Momente gegeben, welche erkennen lassen „wie groß“ darum derjenige sein muß, der „ohne eine Genealogie“ aufzuweisen, sogar von Abraham den Zehnt empfängt. Zu dem glei-

---

[1]) Vgl. Luk. 1, 9 und Exod. 29, 9; Num. 18, 7.

[2]) Es dürfen die Worte οἱ ἐκ τῶν υἱῶν Λ . nicht partitiv — d. i. die, welche von den Söhnen Levi's das Priesteramt erhalten haben (Bleek, de Wette, Lünem., Bisp., Ad. Maier) — genommen werden, denn dann würde man die Wiederholung des Artikels vor λαμβάνοντες erwarten.

[3]) γενεαλογεῖν (im N. T. hapax legom.) bedeutet: ein Geschlecht ableiten.

chen Ziele wird alsdann an die Thatsache erinnert, daß den Träger „der Verheißungen“ — und wir wissen, wie hoch der Israelit und darum auch die Leser dieses Briefes solchen Vorzug anschlugen — Melchisedek wirksam gesegnet hat: *καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν.* Um die beabsichtigte Folgerung zweifellos zu machen, fügt der Verfasser noch als Obersatz zu 6b den allgemeinen Ausspruch — die Neutra, die gewählt sind, kennzeichnen eben den damit ausgesprochenen Gedanken als einen allgemeinen — hinzu, daß anerkanntermaßen (*χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας*) das Niedere vom Höheren gesegnet wird (*τὸ ἔλλατον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται*).

vv. 8-10. Der sich nun aus diesen Prämissen ergebende Schluß, daß Melchisedek größer als Abraham ist, wird nicht besonders ausgesprochen; es wird vielmehr noch ein weiterer Gesichtspunkt angereiht (*καί*), welcher der Aufforderung (v. 4): *πελίκος οὗτος κτλ.* nachzukommen heißt. Dieses geschieht durch eine Vergleichung des Melchisedek mit den Söhnen Levi's. Wir wissen nämlich, daß beide, jener wie diese Zehnte (*δεκάτας*) empfangen haben. Diese, da ihnen das Gesetz die Befugnis dazu einräumte (v. 5), worauf *ὧδε* verweist; jener, wo ihm Abraham begegnete, was in dem lokalen *ἐκεῖ* [1]) seinen Ausdruck findet. In dem erstgenannten Falle aber sind die Zehntempfänger Menschen, „die dahin sterben“ — nicht ohne Absicht dürfte die Wortstellung *ἀποθνήσκοντες* vor *ἄνθρωποι* gewählt sein, um so auf jenes einen gewissen Nachdruck zu legen —; im letzteren aber ist es einer, „der bezeugt wird, daß er lebt“ (*μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ*). Diese Gegenüberstellung läßt bei dem ganzen Zwecke der Entwicklung erschließen, daß um wie höher Unsterblichkeit als Sterblichkeit anzuschlagen, Melchisedek größer als die Leviten anzusehen ist. Aber wann und wo ist denn Melchisedek als das bezeugt worden, daß er lebe? Das Stillschweigen der Genesis über seinen Tod — so die beliebte Anschauung — kann man doch nicht eine Lebensbezeugung [2]) nennen. Wenn wir aber nicht auf die natürlichen Tage des Melchisedek, sondern

---

[1]) Deshalb dürfte einer Deutung von *ὧδε* und *ἐκεῖ* auf das Nähere und Entferntere der Zeit nach der Vorzug nicht einzuräumen sein.

[2]) Vgl. Röm. 3, 21 zu *μαρτυρούμενος*.

mit dem Briefe auf das demselben als Priester zuteil gewordene übernatürliche Leben blicken, dann verstehen wir nicht nur den Inhalt von *ὅτι ζῇ* — entsprechend v. 3 den der Worte *μήτε ζωῆς τέλος ἔχων* —, sondern begreifen auch, daß das Wort des Psalmisten (109 [110], 4) [1]), welches Christum als Priester „in Ewigkeit“ „bezeugt“ — vgl. v. 17: *μαρτυρεῖται γὰρ ὅτι* und nun folgt die genannte Psalmstelle —, auch von der „Gleichgestalt des Sohnes Gottes“, von Melchisedek, gilt. Dieser bleibt für immer Priester (*μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές* v. 3); den Söhnen Levi's dagegen setzt in ihrer Würde der Tod ein Ziel. Wie „groß“ ist darum jener diesen gegenüber! Und noch eine Vergleichung beider wird angeschlossen (*καί*), bei der jedoch eine Voraussetzung nicht schlechthin, sondern nur „gewissermaßen“ (*ὡς ἔπος εἰπεῖν*) [2]) ausgesprochen werden kann. Indem nämlich Melchisedek den Patriarchen Abraham bei der Begegnung bezehntete, hat er insofern, als in dem Samen des Vaters die Nachkommen eingeschlossen sind, auch den Levi, der den Vorzug Zehnt zu empfangen erhielt, bereits bezehntet. Dadurch aber steht Melchisedek selbst als noch über die Leviten und Priester des Alten Bundes erhaben da.

Dabei sei denn auch noch bemerkt, daß in der Einschränkung *ὡς ἔπος εἰπεῖν* eine Hindeutung darauf, daß im Samen des Vaters nicht schlechthin der Keim des Kindes liegt, erkannt werden darf. Wir sehen den Grund für jene Redewendung darin, daß die Seele des Menschen unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgeht. Weil aber das Ziel der Zeugung die Person ist und diese bezehntet wird, darum behält doch auch die Beweisführung unseres Briefes ihre Kraft.

In der ganzen vorliegenden Entwicklung schwebt dem Ver- vv. 11. 12.
fasser die Psalmstelle 110 (109), 4, durch deren Darlegung er dem Hauptziele seines Schreibens dienen will, vor. Dieselbe

---

[1]) So Theodoret, Oekum., Primas., Bleek, de Wette, Lünem. u. a.

[2]) Es ist *ὡς ἔπος εἰπεῖν*, eine im N. T. nur hier, bei Philo und im classischen Griechisch oft gebrauchte Redewendung, welche besagt, daß etwas nicht im strengen Sinne genommen werden solle (ut ita dicam). Vulg.: ut ita dictum sit.

sagt ihm, daß ein anderer, von den alttestamentlichen verschiedener Priester — wie nämlich ἕτερος im Unterschiede von ἄλλος ausdrückt — aufgestellt werde [1]). Aus diesem Hauptgedanken leitet er alsdann die in dem Bedingungssatze niedergelegte Folgerung εἰ μὲν οὖν τελείωσις . . . ἦν ab. In lebhafter, aus dem Bedingungssatze zur Frage übergehender Rede hält er seinen Lesern vor, daß aus der Thatsache, daß das „levitische Priestertum" nach dem Worte des Psalmisten durch eines „nach der Ordnung des Melchisedek" abgelöst wird, sich ergiebt, daß durch jenes eine τελείωσις nicht herbeigeführt sein kann. Es bezeichnet aber der dem Hebräerbriefe charakteristisch eigene Begriff τελείωσις [2]) den Zustand der Vollendung des Menschen, der in der Sündentilgung und Vereinigung mit Gott, dem letzten Ziele (τέλος), besteht. Der Gegensatz dazu ist der Fortbestand der Schuld und Trennung von Gott auch im Alten Bunde, was in den steten Sühnopfern und in der Unnahbarkeit des durch Vorhänge abgesonderten Allerheiligsten [3]) einen Ausdruck findet. In dem Gedanken aber daran, daß alle Gaben und Opfer auf die Versöhnung und Wiedervereinigung mit Gott als auf ihr — allerdings für sie Allein unerreichbares — Ziel hingerichtet sind, dürfte es seinen Grund haben, daß in dem Briefe an die Hebräer die Ausdrücke τελείωσις und τελειοῦν — und nicht die sonst beliebten paulinischen Worte: δικαιωσύνη, δικαίωσις [4]) und δικαιοῦν — gewählt worden sind [5]). Daß die Rechtfertigung und Vollendung also das Ziel aller priesterlichen Thätigkeit ist, motiviert deren Benennung mit τελείωσις.

In dem Zwischensatze ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς — scil. ἱερωσύνης, wie v. 12 bestätigt — νενομοθέτηται wird ausgesprochen,

---

[1]) Die passive Fassung (B. Weiß) von ἀνίστασθαι findet in 5, 4 ihre Stütze; Bleek, de Wette, Lünem. nehmen es medial.

[2]) Vgl. hierzu oben S. 81 die Erklärung von τελειοῦν (2, 10).

[3]) Vgl. unten 7, 19: οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος und den Gegensatz ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ; ferner 9, 9; 10, 14.

[4]) Vgl. Röm. 4, 25; 5, 18.

[5]) Damit dürfte sich ein aus dem Gebrauche dieser Begriffe entlehntes Bedenken gegen den paulinischen Charakter des Hebräerbriefes (vgl. Ad. Maier, S. 25) erledigen.

daß das Volk auf Grund [1]) des levitischen Priestertumes seine gesetzliche Verfassung erhalten hat. Das Wie dieses Zusammenhanges bleibt unerörtert; es ergiebt sich aber aus dem Zwecke oder der Richtung, welche die ganze Gesetzgebung verfolgt. Sie zielt auf Herstellung des rechten Verhältnisses Israels zu seinem Gotte. Da dazu aber an erster Stelle eine Sühne für die Sünde und Schuld, womit der Mensch beladen, notwendig, so ist vorab die Einsetzung eines Priestertumes erforderlich. Indem Gott dieses aus den Nachkommen Levi's wählte, hat Er dasselbe zur Grundlage für die ganze Theokratie gemacht. Die Wahl des Perfectum und nicht des Plusquamperfectum [2]) kann als Wink dahin dienen, daß der Autor die Verfassung als noch bestehend vor sich sieht, der Brief also noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden ist.

Was aber dieser Gedanke über das Verhältnis vom levitischen Priestertume und von der gesetzlichen Ordnung Israels hier im Zusammenhange bezweckt, ist durch γάρ gekennzeichnet. Es soll durch die eingeschobene Parenthese begründet werden, daß es in der That keine durch das „levitische Priestertum" bewirkte „Vollendung" giebt. Wäre das nämlich der Fall, dann würde auf Grund seiner Verfassung auch das Volk daran teil haben, und es wäre nicht einzusehen, warum durch David ein anderes Priestertum verheißen worden ist. Was wäre — in diese Frage kleidet der Verfasser den Gedanken —, es noch nötig gewesen, daß von Gott „nach der Weise des Melchisedek" ein „anderer Priester" aufgestellt werde? Die Worte *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* sind uns verständlich; sie sagen uns, daß der Psalmist einen Priester im Auge hat, der dieses nicht durch natürliche Abkunft geworden ist — wie das bei denen aus dem Hause Aarons der Fall (*κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών*) —, sondern „ohne Vater, ohne Mutter", „ohne Stammbaum" und „ohne einen Anfang und Ende der Tage".

Sollte aber etwa das Bedenken aufsteigen, ob ein „anderer Priester", der es „nicht nach der Weise Aarons" ist, kommen

---

[1]) Zu ἐπ' αὐτῆς = auf Grund vgl. Exod. 34, 27; II. Kor. 13, 1; I. Tim. 5, 19. (Pesch. übersetzt: „wegen dessen"; Vulg. nicht zutreffend „sub").

[2]) Vgl. die textkritische Note.

könne, da ja das Gesetz mit dem Hause Aarons das Priestertum ausschließlich und streng verknüpft hat; so wird darauf hingewiesen, daß auch eine Umänderung des Gesetzes sich als die notwendige Folge (*ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται*) einer „Änderung des Priestertumes“ [1]) ergeben muß, sobald ein Priester „nach der Ordnung des Melchisedek“ auftritt. Die letzten Worte in v. 11: *οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών* erhalten in v. 12 eine Begründung. Weil somit der Gedanke von v. 12 sich auf die „Änderung“ der alttestamentlichen gesetzlichen Bestimmungen über den Stamm Levi als den alleinigen Träger der priesterlichen Würde, speciell auf die Erlangung derselben seitens eines Angehörigen eines anderen Stammes, richtet; so gestaltet sich
vv. 13. 14. v. 13 wieder zu einem Beweise (*γάρ*) für die Richtigkeit des zweiten Gliedes von v. 12. Die „Änderung“ des Gesetzes wird aus der Thatsache erhärtet, daß derjenige, der als „Priester nach der Ordnung des Melchisedek“ verkündet ist (*ἐφ ὃν γὰρ λέγεται ταῦτα*), nicht dem Stamme Levi, sondern einem „anderen Stamme“, „von welchem keiner dem Altare gedient hat“, angehört. Es ist nämlich (*γάρ*) eine ganz bekannte Sache (*πρόδηλον*) daß „unser Herr“ „aus dem Stamme Juda hervorgegangen ist [2]); ein Stamm, hinsichtlich dessen“ Moses nichts von einem Altardienste [3]) gesagt hat. Jedenfalls bezeichnend ist das Zeitwort *ἀνατέλλειν* für das Kommen des Messias gebraucht. Es bedeutet sowohl „aufsprossen“ von den Pflanzen, als „aufgehen“ von den Sternen. In beiden Bildern, vom „Reis“, das aufspriest, und vom „Stern“, der „aus Jakob aufgeht“, wird von Christus in alttestamentlichen Schriften geredet [4]). Schließlich soll bei diesen beiden Versen auch nicht übersehen sein, daß hier Jesus

---

[1]) *μετατιθέναι* heißt nicht „übertragen“ (Chrys., Grotius, Estius (translatio) Delitzsch u. a.), sondern „umgestalten, ändern“.

[2]) Vgl. zur Abstammung des Messias von Juda: Gen. 49, 10; Matth. 1, 2 ff.; Luk. 3, 23 ff.; Apok. 5, 5: *ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα.*

[3]) *προσέσχηκεν*, welches zugleich eine Paronomasie mit dem vorhergehenden *μετέσχηκεν* bildet, bezeichnet — verbunden mit *τινί* — das Hinrichten der Aufmerksamkeit, Sorgfalt oder Thätigkeit auf etwas.

[4]) Vgl. Isai. 4, 2; 11, 1; 53, 2; Jerem. 23, 5; 33, 15; Zach. 3, 8; 6, 12; Num. 24, 17 und wieder Isai. 60, 1.

„unser Herr“ genannt und so in einer paulinischen Weise auch an Sein erlösendes und wiedererkaufendes Werk erinnert wird. [1])

Wie die Verbindung mit *καί* ersichtlich macht, wird an den vv. 15-17.
in v. 14 genannten Grund ein weiterer angereiht. Die ganz bekannte Thatsache, daß „unser Herr“ dem Stamme Juda angehörte, diente dem Beweise dafür, daß eine Änderung der gesetzlichen Verfassung Israels, die auf dem levitischen Priestertume ruhte, im göttlichen Ratschlusse gelegen war. Dieses ist der leitende Gedanke, welcher auch den Obersatz zu *εἰ κατὰ . . . ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος κτλ.* ergänzen läßt. Die Notwendigkeit einer Änderung des alttestamentlichen Gesetzes [2]) wird also in noch höherem Maße (*περισσότερον ἔτι*) offenbar werden (*κατάδηλον*), wenn in Erwägung gezogen wird, daß „nach der Gleichheit des Melchisedek ein anderer Priester aufsteht“ und nicht nach der Weise Aarons. Diese letztere ist die durch die natürliche Abstammung, jene erstere aber ist eine „ohne Vater“, „ohne Mutter“ und „ohne Genealogie“ [3]). Aber nicht werden diese Eigenschaften hier von dem „anderen Priester“ ausgesagt, sondern es wird der Grund dafür genannt, indem es von demselben [4]) heißt: *ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης κτλ.* Das einzelne Gesetz (*ἐντολή*), welches das alttestamentliche Priesteramt an die fleischliche Abstammung von Aaron knüpft, wird zutreffend *σαρκίνη* = „fleischern“ genannt [5]). Nicht nach dieser Norm [6]) ist Christus Priester geworden, son-

---

[1]) Vgl. I. Thess. 1, 3; 5, 28; II. Thess. 1, 8; 3, 6. 18; Gal. 1, 3; 6, 18; I. Kor. 1, 7. 9. 10 u. a.

[2]) Zum Zusammenhange vgl. bes. Estius: Et amplius adhuc manifestum est, scil. legem transferendam atque mutandam esse. Hoc enim est, quod infert, quibusdam interpositis, cum ait: reprobatio quidem fit praecedentis mandati. Nam instituit hic apostolus novo argumento probare veteris legis abrogationem.

[3]) Der Peschito sind die Ausdrücke *κατὰ τὴν τάξιν* und *κατὰ τὴν ὁμοιότητα* gleichbedeutend.

[4]) Es bezieht sich *ὅς* (v. 16) nicht auf *Μελχισεδέκ*, sondern auf *ἱερεὺς ἕτερος*.

[5]) Über den Unterschied von *σάρκινος* und *σαρκικός*, welch letzteres die sinnliche Natur des Menschen als gefallene bezeichnet, vgl. die Erklärung zu Röm. 7, 14 (III. Bd., S. 221) und I. Kor. 3, 1—3; II. Kor. 3, 3.

[6]) Es bedeutet hier *νόμος* — wie das schon der Mangel des Artikels

dern *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου.* Somit ergeben sich folgende Gegensätze: auf der einen Seite eine äußerlich aufgestellte Norm oder Regel, der kein innerlich wirkendes Princip eigen ist, auf der anderen aber eine „Kraft", welche zum Priester macht; auf der einen Seite ferner erteilt ein bestimmtes Gesetz auf Grund der rein natürlichen Fortpflanzung den Priestern ihre Würde, die sie deshalb auch mit dem Tode wieder verlieren, auf der anderen dagegen ist es „unauflösliches Leben", durch welches ein „anderer Priester" es „nach der Ordnung des Melchisedek" wird, und darum es auch für immer bleibt. Für Ihn giebt es keine Ablösung durch den Tod. Das Leben, wodurch Christus Priester geworden, ist nicht auflösbar durch den Tod (*ἀκαταλύτου* scil. *ζωῆς*). Darum ist der Priestercharakter des Herrn nicht mit dem natürlichen menschlichen Leben Desselben gegeben, sondern wurzelt in der Vereinigung der menschlichen Natur mit der Gottheit in der Einheit der zweiten Person Gottes. Hieraus aber folgt wieder, daß Christus auch seit der Incarnation Priester und „ohne Vater, ohne Mutter und ohne Genealogie" ist.

Dem Verfasser aber handelt es sich an dieser Stelle darum, daß die Kraft unvergänglichen Lebens — im Gegensatze zu den Nachfolgern Aarons — im neutestamentlichen Priester wirksam ist. Dafür entlehnt er den Beweis aus der wiederholt angezogenen Psalmstelle: „du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedek", wobei aber hier der Nachdruck auf den Worten *εἰς τὸν αἰῶνα* liegt.

vv. 18. 19. Somit ist denn dieser alttestamentlichen Ankündigung entsprechend die Aufhebung des Gesetzes über das levitische Priestertum gegeben, nachdem das andere „nach der Weise des Melchisedek" gekommen war. Der Grund aber, warum eine Beiseitsetzung (*ἀτέθησις* [1])) einer gesetzlichen Bestimmung (*ἐντολή* [2])), deren Geltung bereits der Vergangenheit angehört

---

anzeigt — nicht „Gesetz", sondern allgemein: Norm, Regel. Vgl. Röm. 7, 21. 23.

[1]) Vgl. den Unterschied zwischen *ἀτέθησις* und oben in v. 12: *μετάθησις*.

[2]) Bezeichnend ist *ἐντολή* und nicht *νόμος* gebraucht, weil es sich um ein bestimmtes Einzelgebot und nicht um das Gesetz überhaupt handelt.

(*προαγούσης*), erfolgen mußte, lag in der „Schwäche und Nutzlosigkeit“ einer solchen (*διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*). Dieser beweisende Satz ist, wie der Mangel eines Artikels bereits ersehen läßt, allgemein gehalten. Was damit gesagt, trifft speciell beim levitischen Priestergesetze zu. Die Begründung nun für das Ungenügen desselben wird aus der Wirksamkeit des alttestamentlichen Gesetzes überhaupt entnommen. Dieses letztere vermochte eben in nichts die Vollendung selbst herbeizuführen: *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος*. Es lag das in der Natur und Aufgabe einer Einrichtung, die nur einen vorbereitenden Zweck hatte.

Zu der Aufhebung eines von den Israeliten hochgehaltenen Gesetzes, wie es für sie das hinsichtlich des aaronitischen Priestertumes war, bringt der Verfasser die Vollkommenheit des Neuen Bundes in Gegensatz. Es entspricht nämlich die Partikel *δέ* nach *ἐπεισαγωγή* dem *μὲν* nach *ἀθέτησις*. Wohl hatte auch der Alte Bund eine Hoffnung darauf, daß der Mensch dem versöhnten Gotte sich wieder nahen dürfe. Auf ein solches Ziel weisen besonders die steten Opfer hin [1]). Doch es bleibt noch unerreichbar. Anders ist es im Neuen Bunde geworden: in ihm haben wir eine „bessere Hoffnung“, durch die wir uns wirklich Gott nahen dürfen (*δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ*). Der Vorhang, das äußere Zeichen der Trennung von Gott, ist durch Christi sühnendes Opfer zerrissen, und wir dürfen in das Allerheiligste eintreten.

Mit den Worten *ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος* sind die Empfänger des Schreibens auf den besseren Ersatz für den Verlust des bisherigen Gesetzes hingewiesen worden. In dieser Richtung bewegt sich auch die folgende Darlegung. Sie hebt ein weiteres (*καί*) Moment hervor, das von der Vorzüglichkeit des Neuen Bundes zu überzeugen geeignet ist. Es ist das die Thatsache, daß die Einsetzung der aaronitischen Priester „ohne Eidschwur“ von Seite Gottes erfolgt ist (*χωρὶς ὁρκωμοσίας εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες*); daß dagegen (*δέ*) der Hohepriester „nach der Ordnung des Melchisedek“ es „mit [2]) einem Eide“ geworden ist. vv. 20-22.

---

[1]) Sachlich vgl. hierzu unten 10, 1: „Schatten der zukünftigen Güter“, und Gal. 3, 24: das Gesetz ist *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*.

[2]) Zu *μετά* (c. Genit.) = „mit“ vgl. 4, 16; 5, 7.

Es heißt nämlich in dem Psalm (110 bezw. 109) von dem Worte des Herrn: „Du bist Priester in Ewigkeit“, daß dieses unter einem Eide gesprochen worden: *ὤμοσεν Κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται.* Indem nun als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß ein Eid die Bedeutung oder den Wert der beschworenen Sache im Vergleich mit einer nicht beschworenen erhöht [1]), ergiebt sich folgender Schluß: umsoviel als ein Eidschwur Gottes gilt, „ist Jesus auch eines besseren Bundes Bürge geworden“.

Der Ausdruck *διαθήκη* - von *διατίθεσθαι* = anordnen — bedeutet bei den Profanschriftstellern zumeist die einseitige Verfügung, speciell Testament, selten den doppelseitigen Vertrag (*συνθήκη*); bei den LXX dagegen dient derselbe zur Wiedergabe des Wortes בְּרִית, welches Bündnisse sowohl unter Menschen [2]), als insbesondere zwischen Gott und Menschen [3]) bezeichnet. Dieser Sprachgebrauch ist auch als der gewöhnliche in die neutestamentlichen Schriften [4]) übergegangen. Dabei ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß zumal die Leser dieses Briefes, die im „Gesetze“ ein hohes Gut besessen zu haben glauben, sich vorab das vor die Seele stellen, was Gott beim Bundesschlusse Seinerseits gewähren zu wollen versprochen hat. Solches Vorwiegen des Gedankens an das, was der Mensch zu erhalten hofft, erklärt namentlich die Wahl des Wortes „Bürge“ (*ἔγγυος* [5])) für Jesus als den neutestamentlichen Mittler [6]).

Nun zurück zur Schlußfolgerung! Wir wissen, daß die Grundlage des Alten und Neuen Bundes das jeweilige Priestertum [7]) ist. In dem Maße, in dem dieses das einemal vollkom-

---

[1]) Vgl. zur Bedeutung eines göttlichen Eidschwures oben 6, 16 ff.

[2]) Vgl. Gen. 21, 27; I. Kge 5, 12.

[3]) Vgl. Gen. 9, 9 (Bund mit Noah); l. c. 15, 18; 17, 2 ff.; 22, 16 ff. (mit Abraham); Ex. 19, 5; 24, 7 f.; 34, 10 u. a. (mit Moses).

[4]) Vgl. hierzu auch die Erklärung zu Gal. 3, 15 (I. Bd., S. 284; bes. Anmkg. 2), ferner Simar, die Theologie des hl. Paulus. Freiburg 1883, S. 105 f.

[5]) Zu *ἔγγυος* — im N. T. hapax legom. — vgl. II. Makk. 10, 28; Sir. 29, 15 f. 18.

[6]) Darum sind *ἔγγυος* und *μεσίτης* nicht schlechthin zu identificieren, wie es Theophyl., Oekum., Estius, Calmet u. a. thun. Die beiden Worte stellen bei derselben Person und dem gleichen Amte doch verschiedene Seiten in den Vordergrund. Zu *μεσίτης* vgl. bes. Gal. 3, 19 f. (I. Bd., S. 293 ff.).

[7]) Vgl. zuvor vv. 11. 12.

mener und vorzüglicher als das anderemal, ist das auch bei dem entsprechenden Bunde der Fall. Darum folgt denn auch aus dem Eidschwure Gottes bei der Einsetzung Christi als Hohenpriesters (*κατὰ τοσοῦτο*) die Vorzüglichkeit des Bundes (*καὶ κρείττονος διαθήκης*), dessen Bürge Dieser ist. Die Sicherheit der Bürgschaft und damit die Zuversicht unserer darauf gegründeten Hoffnung aber ist mit der Dauer des Priestertumes Jesu verknüpft. Sie ist ausgesprochen in den angeführten Worten: „Du bist Priester in Ewigkeit!“ Aber nicht nach dieser angedeuteten Seite findet unser Citat eine weitere Verwendung, sondern es bietet den willkommenen Anknüpfungspunkt, um dem leitenden Hauptziele, dem Nachweise der Erhabenheit unseres Priesters über dem levitischen, in einer weiteren neuen Weise zu dienen: *καὶ οἱ μὲν κτλ.* (vv. 23 ff.). Diese besteht in der Gegenüberstellung beider hinsichtlich ihrer Zeitdauer.

Auf der einen Seite sehen wir die größere Zahl derer vv. 23-25.
(*πλείονες*), die nacheinander Priester geworden sind (*γεγονότες ἱερεῖς*). Der Grund aber, der für die Wahrheit genannt wird, die Sterblichkeit derselben (*διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν*), beweist auch zugleich, daß nicht an eine gleichzeitige, sondern an eine successive Vielheit zu denken ist. Zugleich ist darin eingeschlossen, daß der Tod der alttestamentlichen Priesterwürde ein Ende macht. Auf der anderen Seite dagegen vernehmen wir, daß vom melchisedekischen Priester gesagt wird, er bleibe es *εἰς τὸν αἰῶνα.* Daraus leiten wir denn die Folgerung ab (*ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν . . .*), daß derselbe ein unwandelbares Priestertum besitze: *ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην.* Das Wort *ἀπαραβατος* [1]) wird von vielen Auslegern [2]) im Sinne von „nicht übergehend“ genommen, was zu der zuvor genannten Eigenschaft des sich forterbenden levitischen Priestertums einen passenden Gegensatz bieten würde. Andere aber halten dafür, daß es der Bedeutung von *παραβαίνειν* = „an etwas vorbeigehen“ (nicht „übergehen“) entsprechend und nach Analogie anderer von *βαίνειν* abgeleiteter Adjective [3]) passivisch zu nehmen und mit

---

[1]) Im N. T. sonst wie auch bei den LXX nicht gebräuchlich.

[2]) Erasm., Estius, Klee, Tholuck, Ebrard, B. Weiß, v. Soden u. a.

[3]) Vgl. *βάτος, ἄβατος, δύσβατος, ἔμβατος* u. a.

„unüberschreitbar, unverletzlich“ zu übersetzen sei [1]). Daraus wird dann der Begriff der Wechsellosigkeit und Unveränderlichkeit abgeleitet. Ob des Mangels biblischer Parallelstellen ist es mehr als schwierig, eine Entscheidung zu treffen; die Ableitung empfiehlt diese letztere, der Zusammenhang an dieser Stelle aber jene erstere Auffassung. Bei solcher Unentschiedenheit dürfte es am besten sein, *ἀπαράβατος* mit „unwandelbar“, welches Wort in dem einen wie anderen Sinne gedeutet werden kann, zu übersetzen. Somit finden wir dann in den vv. 23 und 24 eine andere Ausführung des in den vv. 15—17 enthaltenen Gedankens über die Erlangung der alt- und neutestamentlichen Priesterwürde: „nach der Norm fleischernen Gebotes“ und „nach der Kraft unauflöslichen Lebens“.

Die Folge davon (*ὅθεν*), daß Christi Priestertum ewig dauert, ist, daß auch die errettende Kraft desselben nicht endet und denen, die in der rechten Weise sich Gott nahen, zugute kommt: *καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ.* Zweifellos im Rückblick auf das Unvermögen der alttestamentlichen Priester heißt es *σώζειν* und, um die Vollständigkeit des Heiles, an dem gar nichts fehlt, nachdrücklich hervorzuheben, ist hinzugefügt: *εἰς τὸ παντελές* [2]). Noch mehr aber zeigt sich die Rücksicht auf die Vergangenheit der Leser, wenn sie bei den Worten „hinzutreten“ zu Gott an die frühere Unnahbarkeit des Herrn erinnert werden. Wer es einst gewagt hätte, vor Ihm, der als Richter einem fressenden Feuer verglichen wird, zu erscheinen, wäre verloren gewesen [3]). Gewiß hätte das auch unser Los sein müssen, hätten wir nicht in unserem Hohenpriester einen „Retter“. Nun treten wir nicht für uns allein,

---

[1]) So Ambros. (impraevaricabile), August (intransgressibile), Bleek, de Wette, Lünem., Delitzsch, Bisp., Ad. Maier, Grimm, n. t. Lexicon, u. a. Die Vulg. giebt mit „sempiternum“ den Sinn richtig wieder.

[2]) Das Wort *παντελές* findet sich im N. T. nur noch Luk. 13, 11. Über den Gebrauch dieses Wortes bei Philo u. Flav. Jos. vgl. Grimm, n. t. Lexicon. Darnach ist es nicht mit *διηνεκές* — Vulg. übersetzt „perpetuum“ — zu identificieren, wenngleich es Chrys., Oekum. u. a. thun.

[3]) Vgl. Lev. 10, 2; Num. 16, 35; Deut. 4, 24 (Dominus Deus tuus ignis consumens); Isai. 29, 6; 30, 27. 30; 33, 14; 66, 15. 16; Jerem. 4, 4; 7, 20; 21, 12; Ezech. 22, 21. 31; Dan. 7, 9. 10; Mal. 3, 2; Soph. 1, 18; 3, 8 u. a.

sondern in der übernatürlichen Vereinigung mit Christus und so „durch Ihn", unseren sühnenden Hohenpriester, vor den Thron Gottes hin. Müßten wir uns auch fürchten, wenn wir der Sünden gedenken, die wir begangen haben, so wissen wir doch auch, daß wir nicht allein, sondern mit Dem kommen, der ein durchaus genügendes Sühnopfer der göttlichen Gerechtigkeit darbringt und so uns „rettet". Und das kann er immer, denn Er lebt jederzeit (*πάντοτε ζῶν*), wann Heilsbedürftige sich nahen mögen. So lange und nur so lange wird Jesus, wenngleich Er Hoherpriester in Ewigkeit bleibt, dieses Amtes walten, denn es heißt: „Er kann" — und nicht: Er muß — „retten". Was der Verfasser hier über das ewige Priestertum Christi sagt, das würde jedes andere Priestertum in Dessen Reiche nicht nur überflüssig machen, sondern geradezu ausschließen, wenn letzteres als ein selbständiges gedacht werden sollte. Dasselbe aber ist nach der Lehre der Kirche nur ein instrumentales oder stellvertretendes des einen Priesters, Jesu Christi.

Die bisher beobachtete Berücksichtigung alttestamentlicher Institutionen und Anschauungen zeigt auch den Weg zur Bestimmung des Inhaltes des „Eintretens für uns" (*τὸ ἐντυγχάνειν*[1] *ὑπὲρ αὐτῶι*), welches — wie *εἰς* hier ersehen läßt — ein Ziel von *πάντοτε ζῶν* ist und so den Gedanken an das stete Verlangen Jesu, uns beistehen zu wollen, anregt. Wie nämlich die Vertretung vor Gott durch den levitischen Hohenpriester in Darbringung einer Opfergabe bestand, so kann auch das „Eintreten" Christi „für uns" keines mit bloßen Worten sein, sondern muß in einer Opferdarbringung bestehen[2]). Das wie aber zu erörtern, muß dem Verfasser hier fern liegen, da das mit dem Vergleichungspunkte, um den es sich in den Versen 23—25 handelt, mit *εἰς τὸν αἰῶνα*, nichts zu thun hat.

Auf diesen geschilderten melchisedekischen Priester, der uns zuletzt als „jederzeit lebend", um „für uns einzutreten", vorgestellt wurde, verweist das Wort *τοιοῦτος* scil. *ἀρχιερεύς*. Daß ein solcher eingesetzt worden ist, dafür findet der Verfasser v. 26.

---

[1]) Zu *ἐντυγχάνειν ὑπέρ* vgl. Röm. 8, 27. 34 (III. Bd., S. 266).

[2]) Vgl. hierzu bes. Thalhofer, das Opfer des Alten und Neuen Bundes . . . S. 218 f.

einen Grund (γάρ) in unseren Bedürfnissen (ἡμῖν [καὶ] ἔπρεπεν). Wir haben eine Sühne für die Sünde und Schuld notwendig; ein Priestertum aber, das insofern dem Tode unterworfen ist, als ihm dieser ein Ende macht, kann nicht als wirklicher Mittler [1]) zwischen uns und Gott treten. Das Nämliche ergiebt sich auch aus der Weise der Forterbung durch die fleischliche Abstammung. Durch diese wird zugleich die Sünde selbst fortgepflanzt und der Priester, der da vermitteln möchte, ist wie alle anderen von Gott getrennt. Liegt nun somit in der Weise, wie einst im Alten Bunde jemand Hoherpriester ward und wie er es zu sein aufhörte, liegt in dem „fleischernen Gesetze“ und in der Sterblichkeit der Söhne Aarons der tiefste Grund ihres Unvermögens, uns mit Gott wirklich zu versöhnen; so begreifen wir auch, warum unser wahrer Hoherpriester als solcher dem Tode nicht unterworfen sein kann, vielmehr „allzeit lebend“ sein muß „nach der Weise des Melchisedek“ „in Ewigkeit“. So finden wir denn in unserer sündigen und sterblichen Menschennatur (ἡμῖν) den inneren Grund, warum (γάρ) uns ein „solcher“ melchisedekischer — nicht ein aaronitischer — „Hoherpriester“ „ziemte“; einer, der nicht selbst schuldbefleckt, sondern „heilig, unschuldig, unbefleckt, gesondert von Sündern“ ist.

Da bislang die alttestamentlichen Einrichtungen dem Verfasser vorschwebten, so ist es natürlich, daß auch die folgende Aufzählung von Eigenschaften unseres Hohenpriesters, mit denen Dessen vollständige Sündenlosigkeit und Reinheit beschrieben werden soll, einer gewissen Bezugnahme darauf nicht entbehrt. So erinnert ὅσιος, das Synonymon zu ἅγιος, an die gesetzliche Bestimmung über die Priester: „sie sollen heilig sein ihrem Gotte“ [2]), und verweist uns hier dementsprechend auf das Entrücktsein aus dem Herrschaftsgebiete der Sünde und auf das Versetztsein in den Zustand einer übernatürlichen Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit. Ein dementsprechendes sündeloses Handeln [3]) finden

---

[1]) Der alttestamentliche Hohepriester steht hier nicht als ein intercessor vicarius unserem Priestertume in der Kirche, sondern als ein intercessor primarius Christo Selbst gegenüber.

[2]) Vgl. Lev. 21, 6: ἅγιοι ἔσονται τῷ θεῷ.

[3]) Vgl. Lev. 22, 9 über die Priester: „sie sollen meine Gebote halten auf daß sie nicht Sünde auf sich laden“.

wir mit *ἄκακος* bezeichnet, während *ἀμίαντος* jegliche Makel ausschließt. Der erstere dieser beiden Begriffe hebt beim Bösen die That hervor, der letztere stellt den ihr folgenden Zustand der Befleckung in den Vordergrund. Insofern körperliche Fehlerlosigkeit, die den alttestamentlichen Priester auszeichnen sollte, ein Symbol der seelischen Vollkommenheit ist, darf man die Annahme, daß dem Verfasser eine solche Berücksichtigung hier nahe lag [1]), nicht haltlos finden. Der so beschriebene höchste Grad der Vollkommenheit erhält noch eine doppelte Ausführung: eine negative: „abgesondert von den Sündern“ [2]), und eine positive: „höher als die Himmel“, womit die alles Geschaffene überragende Heiligkeit unseres Hohenpriesters ausgedrückt wird.

Es ist eine Folge der geschilderten Heiligkeit, daß unser v. 27.
Hoherpriester Christus es nicht notwendig hat (*οὐκ ἔχει . . . ἀνάγκην*), wie die alttestamentlichen Hohenpriester (*ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς*), zuerst Opfer zur Sühne für die eigenen Sünden darzubringen (*πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν*), ehe er es für die des Volkes thun kann (*ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ*). Dabei erinnert uns aber sowohl die Nennung des Hohenpriesters wie die Reihenfolge der Opfer an die Feier des großen Versöhnungstages. Da nun dieser nur einmal des Jahres begangen ward, so haben die Worte *καθ' ἡμέραν* den Erklärern eine Schwierigkeit geboten, deren Lösung in verschiedenartiger Weise versucht worden ist [3]). Wie *ὥσπερ* anzeigt [4]), ist von den alttestamentlichen Hohenpriestern gesagt, daß sie „täglich“ es nötig haben, vor der Darbringung von Sühnopfern für das Volk erst sich selbst zu sühnen. Um der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit willen, die ihnen stets anhaftet und sie täglich zu neuen Sünden führt, liegt nicht nur am großen Ver-

---

[1]) So Bisp., der auf Lev. 21, 17 hinweist: „Sage dem Aaron: Ein Mann von deinem Samen, der einen Leibesfehler (*μῶμος*) hat, soll seinem Gott die Opfergaben nicht darbringen“.

[2]) Darum ist in diesen Worten nicht etwa der Umgang des neutest. Hohenpriesters mit den Sündern ausgeschlossen.

[3]) Vgl. hierzu bes. Ad. Maier und B. Weiß (S. 193 Anmkg.).

[4]) Darum kann man Zill's Erklärung, „daß Christus nicht nötig hat, das alltäglich zu thun, was die Hohenpriester alljährlich thun“, nicht zutimmen.

söhnungstage, sondern jedesmal, wenn sie für das Volk vermittelnd eintreten wollen, die Notwendigkeit vorausgehender Opfer für die eigenen Sünden vor. Ob sie es etwa „täglich“ auch wirklich thun oder nicht, kommt für die Entwicklung hier nicht in Betracht. Daß aber zur Bezeichnung dieses Gedankens die Ausdrucksweise *καθ' ἡμέραν* gewählt worden, dürfte seinen Grund eben in der Bezugnahme auf den großen Versöhnungstag haben. Was also an diesem Tage geschieht, dafür liegt für die aaronitischen Hohenpriester „jeden Tag“ die „Notwendigkeit“ vor [1]). Anders ist das bei unserem Hohenpriester. Seine v. 26 geschilderte Heiligkeit schließt eigene Sünden und darum ein vorausgehendes Opfer für dieselben aus. Daraus folgt, daß der nächste Satz *τοῦτο γὰρ ἐποίησεν κτλ.* sich nur auf die unmittelbar vorausgehenden Worte *τῶν* (scil. *ἁμαρτιῶν*) *τοῦ λαοῦ* beziehen kann. Für die Sünden „des Volkes“ hat Jesus einmal (*ἐφάπαξ*) das Sühnopfer, welches Er Selbst war, dargebracht: *ἑαυτὸν ἀνενέγκας.* Damit ist das Kreuzesopfer gemeint. Dabei mag aber anderseits auch das Praesens *ἔχει*, das von Christus gilt, nicht übersehen werden. Es weckt den Gedanken, daß der Verfasser unseren Hohenpriester auch als „täglich“ für uns opfernd weiß, wenngleich er auf das Wie gar nicht eingeht. Die Fortdauer eines Opfers, welches seinem Wesen nach vom Kreuzesopfer nicht verschieden ist, wird durch *ἐφάπαξ* nicht ausgeschlossen. Die Betonung der „einmaligen“ Darbringung zielt auf die Vielheit der alttestamentlichen gesonderten Opfer, deren jedes für sich ein selbständiges ist, als Gegensatz, widerspricht darum aber nicht der katholischen Lehre vom Meßopfer. „Obwohl“ — so lautet diese [2]) — „unser Gott und Herr Jesus Christus nur einmal Sich Selbst auf dem Altare des Kreu-

---

[1]) Darum liegt hier weder eine Unkenntnis mit einer alttestamentl. Institution, wie jene Kritiker annehmen, die einen Judenchristen als Verfasser bestreiten, noch eine Bezugnahme auf eine Kultordnung in Leontopolis — die Consequenz der Anschauung jener, die in Alexandrien den Verfasser suchen (vgl. Wieseler), — vor. Ebenso ist es auch nicht notwendig, an die täglichen Opfer der Priester, die der Hohepriester auch hätte darbringen können — bezw. auch selbst dargebracht habe —, zu denken (Estius, Bleek, Tholuck, Lünem., Bisp, Ad. Maier, Pánek u. a.).

[2]) Trident., sess. XXII, de sacrif. Missae, c. 1.

zes unter dem Eintritte des Todes Gott dem Vater opfern wollte um dort die ewige Erlösung zu wirken, so hat Er doch, weil durch den Tod Sein Priestertum nicht ausgelöscht werden sollte, beim letzten Abendmahle . . ., — um . . . ein sichtbares Opfer zu hinterlassen, durch welches jenes blutige, einmal am Kreuze zu bringende, wieder gegenwärtig gemacht, dessen Gedächtnis bis zum Ende der Zeit fortdauern und dessen Heilskraft zur Nachlassung der von uns täglich begangenen Sünden zugewendet werden sollte, — . . . Seinen Leib und Sein Blut unter den Gestalten des Brotes und Weines Gott dem Vater geopfert und . . . Seinen Aposteln . . . übergeben, . . . und hat diesen und deren Nachfolgern im Priestertume zu opfern befohlen durch die Worte: „Dieses thut zu meinem Andenken“ . . .“

Zum Schlusse giebt der Verfasser noch den Grund (*γάρ*) an, v. 28. warum die durch „das Gesetz“ verordneten Hohenpriester erst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen hatten, und warum Christus nicht. Erstere sind Menschen und haben mit der gefallenen Natur deren „Schwachheit“ (*ὁ νόμος . . ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν*), welche der Grund ihrer Fehler und Sünden ist; Dieser aber, der durch einen feierlichen Eidschwur (*ὁ δὲ λόγος τῆς ὁρκωμοσίας*) in einer Zeit nach dem Gesetze (*μετὰ τὸν νόμον*) durch den Mund Davids als Hoherpriester angekündet ward, ist der „Sohn, der in Ewigkeit vollendet ist“ (*υἱὸν* — scil. *καθίστησιν* —, *εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον*). Der Inhalt des Begriffes *τετελειωμένον* ergiebt sich aus seinem Gegensatze *ἀσθένεια*. Ist die *ἀσθένεια* die mit dem Sündenfalle verknüpfte „Schwachheit“ [1]), so ist die mit *τετελειωμένος* scil. *υἱός* genannte „Vollendung“ des Sohnes die Ausstattung Seiner heiligsten Menschheit mit jener Fülle von Vorzügen und Gnaden, über die hinaus es keine Mehrung, aber auch „in alle Ewigkeit“ keine Minderung giebt. Solche „Vollendung“ umfaßt auch den Leib Jesu und findet darum in der Auferstehung, Himmelfahrt und Thronen zur Rechten des Vaters ihre letzte und ganze Verwirklichung [2]).

---

[1]) Daß nur diese „Schwachheit“ und nicht die Leidensfähigkeit überhaupt gemeint sein kann, ergiebt sich auch daraus, daß ja Christus, unser Hoherpriester, einst einen leidensfähigen Leib hatte.

[2]) Vgl. oben die Erklärung zu 2, 10; 5, 9 und 7, 11.

Mit diesem Inhalte des Begriffes „vollenden“ ist auch der Übergang zu der folgenden Darstellung gegeben:

Kap. VIII, 1—13: Unser Hoherpriester ist im wahren Allerheiligsten und eines neuen und besseren Bundes Mittler.

VIII, 1. Die Hauptsache aber bei diesen Erörterungen (ist): einen solchen Hohenpriester haben wir, welcher sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln gesetzt hat, 2. als Diener des Heiligtumes und des wahren Zeltes, welches der Herr und nicht ein Mensch [1]) aufgeschlagen hat. 3. Denn jeder Hoherpriester wird, um Gaben und Opfer darzubringen, aufgestellt, weshalb es notwendig, daß auch Dieser etwas habe, was er darbringe. 4. Wenn Er nun [2]) auf Erden wäre, so würde Er gar nicht Priester sein, da ja solche, welche nach dem Gesetze die Gaben darbringen, da sind; 5. die da einem Abbilde und Schatten des Himmlischen dienen, gemäß der dem Moses [3]) gewordenen Weisung, als er das Zelt ausführen sollte: „denn siehe zu“ — sagt er — „daß du alles nach dem Vorbilde, das dir auf dem Berge gezeigt worden ist, machst [4]).“ 6. Nun [5]) aber hat Er in dem Maße einen vorzüglicheren Dienst erhalten [6]), in welchem Er auch eines besseren Bundes Mittler ist, der auf Grund besserer Verheißungen festgesetzt worden ist. 7. Denn wenn jener erste

---

[1]) Mit ADᶜKLP liest die Rec. noch *καί* vor *οὐκ ἄνθρωπος*, welches aber nach ℵBD* zu streichen ist.

[2]) Nach ℵABD*P ist *οὖν* und nicht *γάρ* (DᶜEKL Rec.) zu lesen; ebenso sind *τῶν ἱερέων* vor *τῶν προσφερόντων* (Rec. mit DᶜE**KL) und *τόν* vor *νόμον* (Rec. ℵᶜDEKLP) als spätere Zusätze anzusehen.

[3]) ℵBKLP bieten die Form *Μωυσῆς*.

[4]) Mit allen Uncialen ist *ποιήσεις* zu lesen; (Rec. mit Minusc. hat *ποιήσης*).

[5]) BD* (Ln, Treg. a. R, WH. Text) lesen *νῦν*; ℵADᵇᶜEKLP (WH. a. R. Ti.) dagegen *νυνί*. Ein Wegfallen des I nach N will um so begreiflicher erscheinen, als *νῦν* die im Hebrbrfe gewöhnliche Form ist.

[6]) BE (Rec., Treg. Text) haben die Form *τέτευχεν*, die der späteren Gräcität (seit Aristot.) angehört. Dasselbe gilt von der von den meisten Uncialen gebotenen Form *τέτυχεν* (Ln, Ti., WH.); nur P hat die attische Form *τετύχηκεν*.

tadellos war, so würde nicht Raum für einen zweiten[1]*) gesucht werden. 8. Denn sie*[2]*) tadelnd sagt Er: „Siehe, Tage werden kommen, spricht der Herr, da werde ich über das Haus Israel und über das Haus Juda einen neuen Bund vollenden, 9. nicht dem Bunde gemäß, den ich mit ihren Vätern machte an dem Tage, da ich ihre Hand ergriff, um sie aus dem Lande Ägypten herauszuführen; denn sie blieben nicht in meinem Bunde, und so habe auch ich mich nicht um sie gekümmert, spricht der Herr. 10. Das nämlich ist der Bund*[3]*), den ich mit dem Hause Israel nach jenen Tagen, spricht der Herr, schließen werde, indem ich meine Gesetze in ihren Sinn geben und auf ihre Herzen*[4]*) sie schreiben werde*[5]*), und ich werde ihnen zum Gott sein und sie werden mir zum Volke sein. 11. Und nicht wird ein jeder seinen Mitbürger*[6]*) und ein jeder seinen Bruder lehren mit den Worten: Erkenne den Herrn! Denn sie alle werden mich kennen vom Kleinen*[7]*) bis zum Großen aus ihnen. 12. Denn ich werde gnädig sein gegen ihre Ungerechtigkeiten, und ihrer Sünden*[8]*) werde ich nicht mehr gedenken.“ 13. Indem Er von einem „neuen“ redet, hat Er den*

---

[1]) Auffallend ist (nach *πρώτη*) die Lesart B: *ἑτέρας*.

[2]) ℵ*AD*KP (Ti., WH. Text) lesen *αὐτούς*; BEL (Rec., Treg. Text, WH. a. R.) haben *αὐτοῖς*. Letztere Lesart ließe sich durch die Beziehung auf *λέγει* als die spätere doch leichter begreifen, als des B. Weiß Meinung, daß *αὐτούς* Umgestaltung sei, um „die Verbindung mit *μεμφ*. sicher“ zu stellen, zumal *μέμφομαι* auch mit dem Dativ konstruiert wird (vgl. Passow u. Grimm, n. t. Lexicon). Vulg. „vituperans enim eos“.

[3]) Nach *αὕτη ἡ διαθήκη* setzen ADE (Rec., Ln) noch *μου*, welches aber nach ℵBKLP zu streichen ist. Wahrscheinlich ist es nach v. 9 conformiert. (Vgl. B der LXX).

[4]) ℵ*K (Ti.) lesen *ἐπὶ καρδίαν αὐτῶν*; ℵᶜADEL (Ln. WH. a. R.) *ἐπὶ καρδίας αὐτῶν*; B: *ἐπί καρδία ἑαυτῶν*, was aber aller Wahrscheinlichkeit auf einer Verwechslung von *Σ* und *E* beruht, so daß auch B für die Lesart *ἐπὶ καρδίας αὐτῶν* (WH. Text) spricht.

[5]) B liest *χράψω* (so auch LXX nach B); ℵA etc. lesen *ἐπιγράψω*.

[6]) P (Rec.) hat *πλήσιον* statt *πολίτην*.

[7]) In Übereinstimmung mit L bietet die Rec. nach *μικροῦ* noch den Zusatz *αὐτῶν*.

[8]) Rec., Ln haben noch die Worte *καὶ τῶν ἀνομίων αὐτῶν*, die ℵ*B (Ti., Treg., WH.) fehlen, aufgenommen. Dieselben finden sich ℵᶜADEKLP, sind aber viel wahrscheinlicher als Beifügung in diesen, und nicht als Auslassung in jenen älteren Codd. anzusehen.

ersten alt gemacht; was aber alt gemacht und greis wird, ist dem Verschwinden nahe.

VIII, 1. 2. Es ist des Hohenpriesters Aufgabe, die Wiedervereinigung des Menschen mil Gott zu vermitteln oder die durch die Sünde geschaffene trennende Kluft zu überbrücken. Zu der Unzulänglichkeit des alttestamentlichen steht die Macht des neutestamentlichen Hohenpriesters in Gegensatz. Jene fand ihren Ausdruck in der Fortdauer der Unnahbarkeit Gottes, wie sie sich in den Einrichtungen und Vorschriften des mosaischen Gesetzes ausspricht; diese dagegen gründet in der Himmelfahrt und Erhöhung „des Sohnes". Da nun aber das Verlangen nach wahrer Versöhnung und Wiedervereinigung mit Gott der Inhalt alles religiösen Lebens und Strebens ist, das nicht nur den Israeliten durchdringt, sondern alle Kreatur erfaßt und nach der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes seufzen läßt [1]; so wird es begreiflich, daß der Verfasser unseres Briefes, „die Hauptsache [2]) (*κεφάλαιον*) alles dessen, was über unseren Hohenpriester zu sagen ist (*ἐπὶ τοῖς λεγομένοις*) darin erblickt, daß wir „einen solchen Hohenpriester haben", welcher erhöht im Himmel seines Amtes waltet und so die Erreichung des Zieles alles religiösen Sehnens vermittelt. Im Rückblick auf den Psalm 109 (110), dem die zuvor umständlich erklärte Stelle entnommen war, wird der Eintritt und das Weilen unseres Hohenpriesters im himmlischen Heiligtume in die Worte gekleidet: *ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου*, wozu die nähere Bestimmung in der Weise wie oben 1, 3 gegeben wird mit *τῆς μεγαλωσύνης*. Damit ist die Teilnahme Jesu auch nach seiner menschlichen Natur an der Majestät Gottes „im Himmel" ausgesprochen [3]). Nicht nur rein von Sünde — im Unterschiede von den alttestamentlichen Hohenpriestern — und heilig ist der unsrige, sondern auch im Mitbesitz der göttlichen Ehre und Macht.

---

[1]) Vgl. Röm. 8, 19 ff.

[2]) Die Übersetzung von *κεφάλαιον* mit „Hauptsache" entspricht dem Praes. *λεγομένοις*; der Mangel des Artikels hat seinen Grund darin, daß *κεφάλαιον* eine dem Hauptsatze vorausgeschickte Apposition ist. (Vgl. Kühner, § 466, 6 Anmkg 8).

[3]) Vgl oben S. 40 f.

Von diesem unendlich erhabenen Hohenpriester heißt es weiter, daß er *τῶν ἁγίων λειτουργός* ist. Es bedeutet aber das Wort *λειτουργός* — der Ableitung von *λεῖτος* oder *λέϊτος* = „das Volk betreffend“ und *ἔργον* entsprechend — einen öffentlichen Diener [1]); von den LXX wird es dann zur Bezeichnung der Priester und Leviten in ihren Diensten im Heiligtume, vornehmlich bei der Darbringung der Opfer gewählt [2]). Diesem Sprachgebrauche folgen auch die neutestamentlichen Schriftsteller [3]). Ein solcher Inhalt des Begriffes *λειτουργός* steht hier in Einklang damit, daß es sich um einen Hohenpriester handelt, dessen vornehmlichste Aufgabe ja der Opferdienst ist. Sowohl in Folge dessen als insbesondere auch um des weiteren Zusammenhanges willen, wornach es sich um eine Vergleichung mit dem alttestamentlichen Heiligtume handelt, kann *τῶν ἁγίων* nicht masculinisch [4]) gefaßt, sondern nur im Einklang mit 9, 12 vom „Allerheiligsten“ verstanden werden [5]).

Die nun mit der Wahl dieses Ausdruckes gegebene Vergleichung mit dem Alten Bunde führt zu der Folgerung, daß Christus als unser Hoherpriester, weil Er *τῶν ἁγίων λειτουργός* ist, in Wahrheit auch ein Opfer darbringt. Der Unterschied aber vom alttestamentlichen Hohenpriester, der einmal im Jahre in das Innere des Zeltes eintritt, besteht darin, daß Er „zur Rechten des Thrones der Majestät“ Gottes sitzt. Was Er opfert, wird hier nicht gesagt, 7, 27 war es in den Worten *ἑαυτὸν ἀνενέγκας* angedeutet. Weiterhin weiß jeder Israelit, daß das alttestamentliche Zelt nicht die wirkliche Wohnung Gottes, sondern nur eine bildliche Darstellung derselben war, da es Menschenhände gefertigt und aufgeschlagen hatten; der Ort aber, wo jetzt unser Hoherpriester weilt, ist in Wahrheit „das Zelt“ Gottes

---

[1]) Vgl. zu Röm. 13, 6 (III. Bd., S. 380 Anmkg 4).

[2]) Zu diesem Sprachgebrauche der LXX von *λειτουργός*, *λειτουργεῖν* und *λειτουργία* vgl. Exod. 28, 35. 43; Num. 8, 22; 16, 9; 18, 4. 6. 7; Isai. 61, 6; Nehem. 10, 39; Sir. 7, 30 u. a. Ferner Clemens Rom., I. Kor. 32. 40. 41. 44

[3]) Vgl. Luk. 1, 23; Hebr. 8, 6; 9, 21; 10, 11.

[4]) So Oekum., Primas. u. a.

[5]) So Chrys, Theophyl., Thom. v. Aqu., Nicol. v. Lyra und fast alle neueren Erklärer; auch die Pesch., welche „heiliges Haus“ übersetzt.

(*τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς*) und nicht von Menschen, sondern von Gott Selbst „errichtet“ worden (*ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος*). Der Zusammenhang, nach dem von unserem Hohenpriester *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* die Rede ist, ergiebt, daß mit dem „wahren Zelte“ nur der Himmel gemeint sein kann [1]); die Ausdrucksweise aber lehnt sich an die Geschichte der Errichtung des Bundeszeltes durch Moses an [2]).

v. 3. Es folgt nun ein Begründungssatz (*γάρ*), welcher von uns die auf den ersten Blick nicht naheliegende Beantwortung der Frage nach der Gedankenverbindung erheischt. Sie ergiebt sich jedoch, wenn wir den Inhalt der Benennung unseres himmlischen Hohenpriesters als *λειτουργός* des wahren Allerheiligsten uns gegenwärtig halten. Derselbe schließt in sich, daß Christus im Himmel opfert. Und dieses kann auch nicht anders sein; es ist mit dem Hohenpriestertume gegeben: *πᾶς γὰρ εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται.* Es giebt eben keinen Hohenpriester, der nicht aufgestellt wäre zum Darbringen von Gaben und Opfern. Darum wird denn Christus auch mit Grund und Recht als *τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς* bezeichnet. Eine weitere Folge (*ὅθεν*) dieses Charakters unseres Hohenpriesters im Himmel ist die Notwendigkeit (*ἀναγκαῖον*), daß auch Er etwas haben muß (*ἔχειν τι καὶ τοῦτον*), was Er darbringt (*προσενέγκῃ*).

Nach dem Zusammenhange blickt der Verfasser auf Christum hin, wie Er als unser Hoherpriester im Himmel thront und eines Opferdienstes waltet. Daraus folgt denn, daß bei dem „Darbringen“ von „Etwas“ nicht an das vorübergegangene einmalige blutige Opfer am Kreuze als solches gedacht werden darf, daß vielmehr diesen Worten *ἀναγκαῖον ἔχειν τι . . ὃ προσενέγκῃ* entnommen werden muß, daß Christus auch jederzeit im Himmel opfert. Da wir uns somit auch nicht die eine oder andere Zeit vorzustellen haben, so finden wir es begreiflich, daß bei *ἀναγκαῖον* jedes Zeitwort fehlt, und verzichten also auf die

---

[1]) Vgl. dagegen Thalhofer, Opfer des A. u. N. B. S. 223 f., der an die Feier des eucharistischen Opfers in der irdischen Kirche denkt.

[2]) Vgl. Exod. c. 36.

Ergänzung eines ἦν [1]) oder ἔστιν [2]). Aus dem gleichen Grunde finden wir den Conj. Aorist. προσενέγκῃ zutreffend gewählt [3]), welcher zwar in dem abhängigen Satze keine bestimmte Zeit bezeichnet, aber doch auch von dem Präsens sich unterscheidend auf die fort und fort sich wiederholenden und insofern auch vorübergehenden Acte des Darbringens hindeutet. Diese Lehre von dem himmlischen Hohenpriestertume Christi besagt also, daß die früher ausgesprochene Lehre vom einmaligen (ἐφάπαξ [4])) Darbringen des Selbstopfers nicht dahin zu verstehen ist, daß Christus mit dem einstigen, vorübergegangenen Opferacte am Kreuze Seine Hohepriesterthätigkeit abgeschlossen habe. Er stellt sich im Himmel fort und fort dem Vater als das für uns geschlachtete Lamm dar und wendet so uns das Verdienst Seines Kreuzestodes zu. Damit ist denn auch die Vereinbarkeit der katholischen Lehre vom Meßopfer mit der paulinischen Darstellung des Hohenpriestertumes Christi gegeben. Hier aber, wo der Apostel den Schwerpunkt des Gedankens zum Zwecke der Vergleichung zwischen dem Alten und Neuen Bunde in den Gegensatz vom vorbildlichen Zelte auf Erden und Himmel selbst legt, können wir nicht erwarten, daß er auf die Weise der Fortdauer des Opfers Christi auf Erden, auf das Meßopfer, eingehe.

Der Apostel zieht nun eine Folgerung (οὖν), in welcher die v. 4.
Begründung des bisherigen Hauptgedankens, daß Christus nicht irdischer sondern himmlischer Hoherpriester, enthalten ist. Voraussetzungen dabei sind, daß erstens wir nach dem ausführlich erklärten Psalmworte in Christo den Priester „nach der Ordnung des Melchisedek“ haben, und daß doch zweitens auf Erden die alttestamentliche Liturgie damals noch bestand und es deren gab, die nach der vom Gesetze verordneten Weise die verschiedenen Arten von Opfern und Gaben darbrachten (ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα). Da nun aber dieser bestehen-

---

[1]) Es ergänzen ἦν, indem an die Selbsthingabe in den Tod gedacht wird, Theodoret, Oekum., Primas., de Wette, Tholuck, Lünem., B. Weiß u. a.

[2]) Vulgata: unde necesse est, et hunc habere aliquid, quod offerat und die Mehrzahl der Erklärer.

[3]) Vulg., Pesch. übersetzen mit dem Praesens.

[4]) Vgl. 7, 27; 9, 12; 10, 10.

den und ausschließlichen Priesterordnung Christus nicht angehört, so würde Er, wäre Er auf Erden, in solchem Sinne nicht Priester sein (*οὐδ'* [1]) *ἂν ἦν ἱερεύς*); da Er aber dennoch dieses Amt hat, so muß Er es im Himmel, wo Er zur Rechten des Vaters thront, ausüben. Bei dieser Entwicklung soll auch nicht übersehen werden, daß sie uns in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems und des Heiligtumes verweist. Die folgende Beziehung auf die dem Moses gegebene Unterweisung erklärt die Wahl des Ausdruckes „Zelt“ für den nach dem Bilde dieses später erbauten steinernen Tempels, den der Verfasser und die Leser des Briefes vor sich haben [2]).

v. 5. Es leitet den Verfasser noch immer der Gedanke, daß da, wo die alttestamentlichen Priester sind und wirken, Christus nicht auch Priester sein kann. Jene nämlich sind ja solche, die (*οἵτινες* [3])) einem „Bilde und Schatten des Himmlischen dienen“. Es bedeutet *ὑπόδειγμα* [4]) — der folgenden Erklärung in *κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα* entsprechend — das einen Gegenstand veranschaulichende Abbild im Gegensatze zur Sache selbst. Läßt sich nun auch schon mit diesem Begriffe die Vorstellung einer gewissen Unvollkommenheit der bildlichen Wiedergabe des Originals verbinden [5]), so kommt dieses Moment doch erst in der weiteren Benennung des alttestamentlichen Heiligtumes mit *σκιά* zum besonderen Ausdruck. Nur Umrisse und nicht das eigentliche Wesen „des Himmlischen“ findet im „Zelte“ eine Darstellung. Eine solche Charakteristik aber ist durchaus zutreffend, denn sie entspricht dem Wortlaute des Auftrages, der einst dem Moses zuteil ward (*καθὼς κεχρημάτισται* [6]) *Μωυσῆς*), als dieser

---

[1]) *οὐδέ* gehört zu *ἂν ἦν* und nicht zu *ἱερεύς* (Bleek, Bisp.), wovon der Sinn wäre: „nicht einmal Priester, geschweige Hoherpriester“.

[2]) Vgl. oben die Einleitung, S. 19 f

[3]) Zu *οἵτινες*, nicht als einfaches Relativum, sondern im Sinne von quippe qui vgl. Röm. 1, 25: 2, 15 u. a.

[4]) Vgl. oben 4, 11, wo *ὑπόδειγμα* „Beispiel“, d. i. einen eine Wahrheit darstellenden Einzelfall, bedeutet.

[5]) So nach Theophyl.: *ὑπόδειγμα τοῦτ' ἐστι ἄμυδρα δείγματα καὶ οἷον σκιαγραφήματα ἐν τῇ παλαίᾳ ὑποδείχθέντα τῷ Μωϋσεῖ.* Ad. Maier, Zill u. a.

[6]) *χρηματίζειν*, eigentlich Geschäfte machen, dann Bescheid geben, bezeichnet bei den Griechen vornehmlich das Erteilen des Orakels und dementspre-

den göttlichen Willen, ein Zelt zu bauen, ausführen sollte (*μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν . . . φησίν*). Erst durch die Offenbarung war ihm die Weisung, das heilige Zelt herzustellen, gegeben worden [1]). Das berichtet Exod. 25, 40, welche Stelle bis auf das — wahrscheinlich nach Exod. 25, 8 noch dazu genommene Wort *πάντα* — nach dem Texte der LXX hier gegeben ist: *ὅρα . . . ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει.* Dieser Satz aber ist durch *γάρ* verknüpft. Der Hinweis darauf, daß es ein Bild und nicht die Wirklichkeit des Himmels selbst es war, was er auf dem Berge Sinai geschaut und im Zelte zur Darstellung gebracht hatte, zeigt oder beweist, daß nach jeder Seite hin — wie das hinzugefügte *πάντα* hervorhebt — ein wesentlicher Unterschied zwischen dem alttestamentlichen und himmlischen Heiligtume besteht, und jenes erstere mit Recht nur „Bild und Schatten“ von diesem letzteren genannt wird.

Wenn nun für Christus einerseits innerhalb des Dienstes v. 6.
des alttestamentlichen Zeltes kein Raum ist, so hat Er doch anderseits jetzt (*νυνὶ δέ*) einen erhabeneren Priesterdienst erhalten: *διαφορωτέρας τέτυχεν λειτουργίας* [2]). Als Maßstab bei dieser Vergleichung [3]) dient die Erhabenheit des Neuen Bundes, dessen Mittler Jesus ist: *ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης* [4]). Den Wert des Alten Bundes aber machen für den Israeliten die Verheißungen aus, die Gott Seinerseits gegeben hat. Dem entsprechend bestimmt nun auch der Verfasser hier den Wert des Neuen Bundes als eines, „welcher auf Grund besserer Verheißungen festgesetzt worden ist“ (*ἥτις ἐπὶ* [5]) *κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται* [6])). Worin nun diese im Gegensatze zu jenen des Alten Bundes bestehen, darüber giebt die folgende Vergleichung

---

chend bei den LXX ein mittelbares oder unmittelbares göttliches Kundgeben oder Befehlen. Vgl. Matth. 2, 12. 22; Luk 2, 26; Act. 10, 22; Hebr. 11, 7; 12, 25 und Röm. 11, 4: *ὁ χρηματισμός.*

[1]) Darum kann *μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν* weder heißen: als er im Begriffe stand . . . (Bleek) noch: als er vorhatte . . . (Delitzsch).

[2]) Zu *τυγχάνειν τινος* vgl. Luk. 20, 35; Act. 24, 3.

[3]) Zur Vergleichungsform vgl. oben zu 1, 4.

[4]) Zum Begriffe *μεσίτης* vgl. Gal. 3, 19 (I. Bd., S. 293 ff.)

[5]) Zu *ἐπί* c. Dat. = auf Grund vgl. Röm. 5, 12 (III. Bd., S. 179).

[6]) Zu *νομοθετεῖν* vgl. oben 7, 11.

beider an der Hand des Propheten Jeremias einen Aufschluß. Der Vorzug, um den es sich hier handelt, ist — um es in Kürze vorauszunehmen — die Indefectibilität der Kirche im Gegensatze zum Veralten und Verfall der Synagoge.

v. 7. Nicht nur für einen Israeliten, sondern wohl auch noch für manchen Judenchristen, zumal einen palästinensischen, hat der Gedanke von der Unvollkommenheit des Alten Bundes etwas fremd Klingendes. Die psychologisch berechnende Rücksichtnahme auf solche Leser macht es begreiflich, daß der Verfasser sich wieder auf den Standpunkt des Alten Testamentes versetzt und seine Argumentation letzlich auf ein Prophetenwort stützt. Das Bedürfnis einer Verbesserung des Alten Bundes nämlich beweist er (*γάρ*), indem er darauf hinzeigt, wie derselbe „nicht tadellos“ war. Darin hat das Verlangen nach einem „neuen“ oder

vv. 8. 9. „zweiten“ Bunde seinen Grund. Die Richtigkeit dieser Darlegung wird alsdann nach den beiden in v. 7 genannten Seiten hin erhärtet (*γάρ*) durch einen Ausspruch des Propheten Jeremias (31, 30—34).

„Siehe“ — so lauten die ersten Worte des nun folgenden längeren und mit den LXX (c. 38, 31—34) so übereinstimmenden Citates, daß die Annahme einer schriftlichen Vorlage dieses Textes kaum abzuweisen ist — „es werden Tage kommen, spricht [1]) der Herr, da werde ich vollenden über das Haus Israel und über das Haus Juda einen neuen Bund.“ Begründet ist nun die Meinung, daß die Wahl des Wortes *συντελέσω* gegenüber den LXX, die *διαθήσομαι* haben, nicht auf eine Verschiedenheit der Vorlage, sondern auf die Absicht zurückzuführen ist, dadurch zugleich auch auszudrücken, daß dieser „neue“ Bund der letzte, weil der vollendete ist [2]). Mit solcher also bewußten Änderung hängt denn auch die Wahl der Präposition *ἐπί* statt des Dativs, den die LXX haben, zusammen.

---

[1]) B der LXX liest *φησί*; A und FA aber haben wie hier im Hebrbf. *λέγει*.

[2]) So August., de spir. et lit. 19; Estius, Bisp., Pánek, Bleek, de Wette, Lünem., Delitzsch, B. Weiß. Diese Auffassung wird dadurch, daß v. 10 nicht wieder *συντελέσω*, sondern *διαθήσομαι* gebraucht ist, nicht widerlegt — wie Ad. Maier und Zill meinen —, weil an dieser Stelle — wie ἰ erkennen läßt — der Nachdruck auf der Beschaffenheit des neuen Bundes, welche dann weiter beschrieben wird, liegt.

Der Prophet Jeremias schaut die Gemeinde „Israel“, die Kirche, in ihrer übernatürlichen Vollendung und stellt ihr das Bild des geschichtlichen Israels zunächst seiner Zeit gegenüber. Weil ihm also das Volk vorschwebt, so ergiebt sich, daß der Tadel, den er ausspricht, auf dieses und nicht auf den Bund etwa zu beziehen, daß also *μεμφόμενος* mit *αὐτοῖς* [1]) zu verbinden ist, was auch in der Wortstellung von *λέγει* nach *αὐτοῖς* eine Stütze findet.

Der Hauptgedanke des Propheten ist nun, daß Gott nicht ein neues Volk suchen, mit dem Er einen Bund schließen will, sondern daß der Bund selbst ein neuer, d. i. ein von dem alten wesentlich verschiedener sein soll; einer, welcher diejenigen, mit denen er geschlossen wird, auch wirklich in den von Gott gewollten Zustand der Vollkommenheit, wie er alsdann beschrieben wird, zu versetzen vermag, was der bisherige alte Bund nicht konnte. Wenn alsdann hier das alttestamentliche Bundesvolk nach seiner Trennung als „Haus Israel und Haus Juda“ benannt wird, so kann das wohl als ein Hinweis auf die einst zur Strafe für den Abfall von Gott verhängte Spaltung des einen Reiches dienen, dementsprechend aber dann auch umso mehr als eine Ankündigung des Aufhörens dieser Trennung in dem neuen einigen Messiasreiche. Demgemäß wird denn auch später nur von dem Hause Israel gesprochen.

Die Beschreibung des „neuen“ Bundes selbst wird zuerst in negativer — dann v. 10 in positiver — Weise gegeben. Es erinnert der Prophet seine Zeitgenossen an die Zeit des Auszuges aus Ägypten, da Gott „mit ihren Vätern“ einen Bund geschlossen hatte, ruft ihnen die Verheißungen des Herrn in's Gedächtnis, die Er an den Wassern Mara und auf dem Berge Sinai gegeben, aber auch die Bedingungen, die Israel damals übernommen hatte [2]). Dieser Bund nun hatte sich nicht bewährt; das Volk war untreu geworden: *αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου.* Und es tauchen vor uns auf die Bilder des Abfalles der Israeliten während des Wüstenzuges und durch die Geschichte der Richter und Könige hindurch bis sie zur Zeit des Propheten

---

[1]) Zu *μέμφεσθαι* cum Dat. vgl. II. Makk. 2, 7.

[2]) Vgl. Exod. 15, 26; 19, 5.

Jeremias in der Verwerfung des Volkes in dem babylonischen Exile einen gewissen Abschluß fanden. Der Apostel aber blickt auch auf seine Zeit und sieht die Vollendung der Bundesbrüchigkeit Israels in der Verwerfung seines Messias. Da Dieser nämlich das Ziel und der Zweck des ganzen Alten Bundes war, so hatte letzterer mit dem Abfalle von seiner Endaufgabe oder in der Abwendung von Christus auch sein eigenes Ende erreicht. Bis auf einen „gar kleinen" „Samen" oder „Rest" [1]) hat er seine Aufgabe bei Israel — allerdings durch die Schuld dieses treulosen Volkes — nicht erfüllen können; darum (*ὅτι*) soll nicht nach diesem der Neue Bund sein: *οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν ἐποίησα* [2]) *τοῖς πατράσιν αὐτῶν.* Daraus aber ergiebt sich auch die Folgerung, daß auch die sichtbare Kirche niemals eine Entwicklung nehmen kann, wie wir sie bei dem Volke Israel oder der alttestamentlichen „Gemeinde" verfolgen müssen. Nie wird die Kirche in einem Umfange wie einst die Synagoge im Glauben irre werden und von Christus abfallen können.

Wie Gott es einst angedroht hatte [3]), so geschah es: Er kümmerte Sich auch Seinerseits nicht mehr um das bundesbrüchige Volk, sondern gab es preis: *κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει* [4]) *ὁ Κύριος* [5]). Der Umstand, daß die Verwerfung seitens des Herrn die im Gesetze enthaltene Folge der Untreue Israels ist, und daß man hier auch zu hören erwartet, wie sich dem gegenüber Gott verhalten hat, empfehlen die Lesart der LXX, welcher unser Brief folgte, gegenüber dem masorethischen Texte, der mit: „da doch ich ihr Ehegemahl war" zu übersetzen ist. Statt des höchst wahrscheinlichen גְּעַלְתִּי (vgl. Jerem. 14, 19) ist בְּעַלְתִּי [6]),

---

[1]) Isai. 1, 9; 6, 12 f. vgl. Röm. 9, 27. 29.

[2]) LXX haben statt *ἐποίησα* das Wort *διεθέμην.*

[3]) Vgl. bes. Lev. 26, 11. 30.

[4]) LXX hat wieder *φησί.*

[5]) Vulg.: et ego neglexi eos, dicit Dominus.

[6]) Auch die Vulg. übersetzt diese Stelle bei Jerem.: et ego dominatus sum eorum, dicit Dominus. Diesen Text erklärt Estius nach Thomas: Quia pactum meum fecerunt irritum, idcirco dominatus sum eorum, id est, Dominum me esse ostendi, non passus, impune legem meam contemni; punivi eos pro meritis tamquam eorum Dominus; atque ita punivi, ut abjicerem eos et pro neglectis haberem

welches die LXX (3, 14) sonst mit *καταχυριεύω* übersetzen, gelesen worden [1]).

Die jetzt folgende positive Beschreibung des Neuen Bundes v. 10.
stellt diesen in seiner Vollendung in Gegensatz zu der Unvollkommenheit des Alten. Dementsprechend geht die Schilderung jener ersteren auch aus von dem Hinblicke auf diese letztere, die eine derartige ist, daß sie die Benennung des geweissagten Bundes als eines „neuen“ rechtfertigt. Es zeigt nämlich ὅτι eine Begründung an und weist somit nach der vorausgehenden Ablehnung auf den Hauptgedanken der prophetischen Ankündigung, auf *διαθήκην καινήν* (v. 8) zurück.

Einst hatte Israel es nötig, daß ihm das niedergeschriebene Gesetz immer wieder vorgehalten werde; es vergaß den kundgegebenen Willen seines Herrn. Wenn aber die Zeit des Alten Bundes vorüber sein wird (*μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας*), dann — so spricht der Herr [2]) — „werde ich meine Gesetze in ihren Sinn geben“ [3]) und nicht etwa mehr auf Tafeln, sondern „auf ihre Herzen werde ich sie schreiben“ [4]). *Διάνοια* und *καρδία* sollen den ganzen inneren Menschen bezeichnen, wobei immerhin bestehen kann, daß der erste Ausdruck mehr dem Erkenntnis-, der zweite mehr dem Willensvermögen gelten mag. Der Unterschied aber zwischen der Weise, in welcher im Alten und Neuen Bunde der Mensch im Besitze des Gesetzes sich befand, besteht darin, daß es ihm in jenem äußerlich gegenüberstand, in diesem aber innerlich eins mit ihm geworden auch bestimmend auf ihn einzuwirken vermag. Das alttestamentliche Gesetz hält das „du sollst“ vor und wird sogar — wie der hl. Paulus das besonders im Römerbriefe darlegt [5]) — Veranlassung und Reiz zu neuer Übertretung des dadurch erkannten göttlichen Willens; das neutestamentliche aber ist nicht nur Wahrheit, sondern auch Kraft [6]), es veranlaßt nicht nur das Wollen, sondern giebt auch das Voll-

---

[1]) Vgl. A. Scholz, Commentar zum Buche des Propheten Jeremias. Würzburg 1880. S. 373 f.

[2]) LXX hat wieder nicht *λέγει*, sondern *φησί*.

[3]) Der Hebrbrf stimmt nach A und FA mit den LXX überein; B liest: *διδοὺς δώσω*, welcher Hebraismus als ursprünglich anzusehen ist.

[4]) Der Hebrbrf hat wie FA *ἐπιγράψω*; sont LXX: *γράψω*.

[5]) Vgl. bes. Röm. 7, 7 ff.

[6]) Vgl. Joh. 1, 17.

bringen. Während jenes ein toter Buchstabe, ist dieses Geist und Leben. „Ich will meinen Geist in euch lebendig machen, auf daß ihr nach meinen Geboten wandelt, meine Rechte in Acht habet und darnach handelt“ [1]). Wirksam ist in uns, nachdem die Liebe Gottes mit der heiligmachenden Gnade „ausgegossen in unsere Herzen, der heilige Geist, der uns gegeben ist“ [2]). Weil der Gesichtspunkt, unter welchem diese Schilderung des „neuen“ Bundes geboten wird, die Verinnerlichung und das Vermögen der neuen oder die Gnaden-Ordnung ist; darum hat diese Rede nichts mit der Annahme, daß nun etwa Privatoffenbarungen erfolgen würden, zu thun.

Während einst Israel fremden Götzen nachlief und seinen wahren Gott verließ, wird „nun nie mehr seitens seines Volkes ein Preisgeben des Herrn“, der da sagt: „und ich werde ihnen zum Gotte sein“, vorkommen. Und entsprechend den strafenden Verwerfungen der Bundesbrüchigen fährt Er zu den Gliedern des neuen Reiches fort: „und sie werden mir zum Volke sein“ [3]). Er wird mit ihnen vereint bleiben und schützend Sich ihrer annehmen.

Wir haben hier eine der idealen Schilderungen, wie sie die Propheten vom Messiasreiche zu entwerfen lieben, vor uns. Sie fassen dasselbe lediglich unter dem bestimmten Gesichtspunkte auf, daß es die Kraftfülle zur Verwirklichung des beschriebenen Bildes der Vollkommenheit auch in der That besitzt. Darum fällt eine Rücksichtnahme darauf, daß es in der Kirche auch deren giebt, die durch ihren eigenen verkehrten Willen die Realisierung jenes Ideals an sich hindern, weg; denn der Gegensatz ist der Alte Bund, welcher die Kraft zur Durchführung eines solchen Ideals überhaupt nicht hatte.

vv. 11. 12. Diese Ideal-Schilderung wird fortgesetzt in der folgenden Beschreibung der Allgemeinheit der wahren Gotteserkenntnis. Nicht mehr wird, wie es z. B. zu den Zeiten des Propheten Jeremias der Fall gewesen war, es notwendig sein, daß ein jeder Mitbürger den anderen belehre über den Inhalt des Glaubens: *καὶ*

---

[1]) Ezech. 36, 26. vgl. 11, 19 und II. Kor. 3, 3—9.
[2]) Vgl. Röm. 5, 5.
[3]) Vgl. Ose. 2, 25 (Vulg. 24); 1, 10; Röm. 9, 25. 26. (III. Bd. S. 309 f.)

οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ. Mit *γνῶθι τὸν κύριον* wird kurz die Summe der religiösen Erkenntnisse zusammengefaßt, die ein Israelit seinen „Bruder“ zu lehren hatte. Alle werden ausnahmslos — *πάντες . . . ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν* — Gott erkennen.

Der Grund (*ὅτι*) dieser allgemeinen religiösen Erkenntnis sowohl wie auch der zuvor beschriebenen geistigen Erneuerung und damit denn auch der letzte Grund für die Bezeichnung des „Bundes“ als in Wahrheit eines „neuen“ liegt darin, daß Gott Sich „gnädig“ „den Ungerechtigkeiten“ erwies und die Sünden verziehen hat. Die tiefe und praktische Wahrheit also, welche zu folgern diese Verbindungsweise zunächst anleitet, ist, daß die lautere Gotteserkenntnis oder die wahre Weisheit durch die Sündenlosigkeit bedingt ist [1]). Darum wird es auch begreiflich, daß oftmals die Geringen und „Ungebildeten“ in der Welt die nach menschlichem Maßstabe Großen und „Gebildeten“ an tiefer und ewig geltender Lebensweisheit unvergleichlich überragen. Schon der Gegensatz zum aufgehobenen Alten Bunde führt dazu, die Worte *ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν* und *τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι* nicht etwa nur von einem Nichtmehrsehen der Sünden, weil sie zugedeckt aber noch vorhanden, sondern von einem wirklichen Vergeben und Aufheben auch der Folgen, indem sie nicht mehr gestraft werden, zu verstehen [2]). Worin sollte sonst auch der Vorzug, der den „Neuen“ von dem Alten Bunde wesentlich unterscheidet, bestehen? „Es wird kommen aus Sion der Retter, er wird die Gottlosigkeiten von Jakob abwenden. Und dieses ist für sie der Bund, den ich schließe, wenn ich wegnehmen werde ihre Sünden“, lautet mit dem Propheten Isaias des Völkerapostels Wort an die Römer [3]). Darum aber ist auch mit der Sündenvergebung notwendig das Aufhören des Alten Bundes, der dieselbe für sich allein nicht bewirken kann, gegeben. Diese nämliche Folgerung zieht der Verfasser des Brie- v. 31.

---

[1]) Vgl. das Umgekehrte Röm. 1, 21 ff., wo die intellectuelle Verirrung als Folge und Strafe der Sünde erscheint. Ferner vgl. Matth. 11, 25; Luc. 10, 21.

[2]) Vgl. hierzu bes. die Entwicklung zu Gal. 2, 16 (I. Bd, S. 254 ff.) und Röm. 3, 26; 4, 4 (III. Bd, S. 138 ff. 148) u. a.

[3]) Röm. 9, 26 f. nach Isai. 59, 20 f. (III. Bd. S. 349 f.).

fes nun aus der Jeremiasstelle in folgender Weise: „daraus, daß der Prophet von einem „Neuen“ redet und so den bisherigen, den „ersten“ Bund, „altgemacht“ hat (*πεπαλαίωκεν* [1]), leitet er den Schluß ab, daß dasjenige, was „gealtert“ (*τὸ δὲ παλαιούμενον*), ja was sogar schon im Greisenalter und vor dem Ende des Lebens steht (*καὶ γηράσκον*), auch dem Verschwinden nahe ist (*ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*). Der Verfasser des Briefes [2]) also sieht den Alten Bund in seinem Absterben vor sich. Eine solche Anschauungsweise aber erscheint für die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems nicht mehr annehmbar; darnach war er abgestorben und verschwunden. Am zutreffendsten ist diese Ausdrucksweise für die letzten Jahre, die der Zerstörung des Tempels, der Auflösung des Restes der bis dahin noch bestandenen theokratischen Ordnung und der Zerstreuung des Volkes vorausging.

Kap. IX, 1—X, 18: **Im Gegensatze zum alttestamentlichen Zelte mit seinen Dienern und Opfern steht Christus, der wahre Hohepriester und Diener des himmlischen Heiligthums mit Seinem einmaligen Opfer, welches ein Bundesopfer und für immer wirksam ist.**

IX, 1. Es hatte zwar also [auch][3]*) der erste*[4]*) (Bund) gottesdienstliche Satzungen und das irdische Heiligtum. 2. Es wurde nämlich ein Zelt hergerichtet, das erste, in dem der Leuchter und der Tisch und die Schaubrote waren*[5]*), dieses heißt das Heilige*[6]*);*

---

[1]) Ad. Maier, B. Weiß u. a. nehmen *παλαιόω* im Sinne von „für alt erklären“, was jedoch ein alt geworden sein voraussetzt.

[2]) In diesem Umstande liegt der Grund, weshalb v. 13 für die Zeit der Abfassung des Briefes einen Anhaltepunkt giebt, was also z. B. Holtzmann, Einltg, unzutreffend beanstandet. Vom Standpunkte des Jeremias werden wir auf den des Verfassers des Briefes versetzt.

[3]) Es fehlt *καί* nach *οὖν* in B, syrsch, copt. Vers., ([Treg., WH.]); ℵADEKLP arm. Vers., (Ti.) lesen es.

[4]) Der Zusatz von *σκηνή* der Rec. ist spätere und unzutreffende Glosse.

[5]) B hat noch aus v. 4 hierher die Worte genommen: *καὶ τὸ χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον*. Es ist das die Hebung einer sonst bestehenden archäologischen Schwierigkeit.

[6]) B hat noch die Artikel: *τὰ ἅγια* und *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*.

3. hinter dem zweiten Vorhange ein Zelt, das Allerheiligste genannt, 4. welches das goldene Räucherwerkzeug[1]*) enthält und die Bundeslade, von allen Seiten mit Gold überdeckt, in welcher ein goldener, das Manna enthaltender Krug und der Stab Aarons, welcher gesproßt hatte, und die Tafeln des Bundes, 5. oberhalb derselben aber Cherubim*[2]*) der Herrlichkeit, welche den Sühnthron überschatten; worüber jetzt nicht im einzelnen zu reden ist.*

6. Nachdem dieses aber so hergerichtet worden, gehen wohl in das erste Zelt allezeit die Priester, welche die Gottesdienste verrichten; 7. in das zweite aber einmal des Jahres allein der Hohepriester, nicht ohne Blut, welches er für sich und des Volkes Unwissenheitssünden darbringt, 8. wodurch der heilige Geist aufzeigt, daß noch nicht der Weg zum Allerheiligsten offenbar geworden, indem das erste Zelt noch Bestand hat, 9. da dieses ein Sinnbild auf die eingetretene Zeit, dem gemäß Gaben[3]*) und Opfer dargebracht werden, die nicht imstande sind, dem Gewissen entsprechend den Dienenden zu vollenden, 10. nur Rechtssatzungen*[4]*) des Fleisches auf Grund von Speisen und Getränken und verschiedener Waschungen, die bis zur Zeit der Richtigstellung auferlegt sind.*

11. Christus aber, der als Hoherpriester der zukünftigen[5]*)*

---

[1]) Vgl. S. 226 Note 5.

[2]) BD^{c}E haben die Form *χερουβείν*, ℵD*: *χερουβίν*; AP wieder *χερουβείμ* KL (Rec.) endlich *χερουβίμ*. Nach diesen Zeugen ist *χερουβείν* (Ti, WH.) als die beste Lesart zu wählen.

[3]) Mit ℵABD* ist *καθ' ἥν* und nicht nach EKLP (Rec.) *καθ' ὅν*, was dem unmittelbar Vorhergehenden conformirt ist, zu lesen.

[4]) Vor *δικαιώματα* lesen ℵ^{c}BD^{c}EKL (Rec., [Treg.], WH. a. Rande) noch *καί*; dasselbe fehlt ℵ*AD*P (Ti., WH. Text). Dabei lesen D^{c}EKL Vulg. (Rec.) *δικαιώμασιν*. Diese letztere Lesart dürfte sich leicht als eine durch *καί* veranlaßte Nachbildung in D^{c}EKL erklären. Auffallend aber bleibt die Textgestalt von B. Immerhin jedoch läßt sich *καί* als ein durch die vorhergehenden *καί* verursachten Zusatz begreifen, der dann aber besonders für die Ursprünglichkeit der Lesart *δικαιώματα* spricht. Sie wird auch durch den Wechsel des Geschlechts in *ἐπικείμενα* (gegenüber *δυνάμεναι*), was einen anderen Nominativ voraussetzt, empfohlen.

[5]) ℵAD^{c}EKLP etc. (Ti., Treg. Text, WH. a. R.) lesen *μελλόντων*; BD* (Ln, Treg. a. R. WH. Text) dagegen *γενομένων*. Weil die letztere Lesart den

Güter gekommen, ist durch das größere und vollkommenere Zelt, das nicht von Händen gemacht, d. i. nicht von dieser Schöpfung ist, 12. auch nicht durch das Blut von Böcken und Rindern[1]*), ein für allemal in das Allerheiligste eingegangen, nachdem Er die ewige Erlösung gefunden hatte. 13. Denn wenn das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh, indem sie die Verunreinigten besprengt, zur Reinheit des Fleisches heiligt: 14. um wie viel mehr wird das Blut Christi, welcher durch ewigen*[2]*) Geist Sich Selbst fleckenlos Gott dargebracht hat, unser*[3]*) Gewissen reinigen von toten Werken, um dem lebendigen Gotte*[4]*) zu dienen.*

15. Und deswegen ist Er eines neuen Bundes Mittler, auf daß, nachdem der Tod zur Erlösung der auf Grund des ersten Bundes (geschehenen) Übertretungen erfolgt, die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfingen. 16. Denn wo ein Testament, da (besteht) die Nothwendigkeit, daß der Tod des Testators erwiesen werde; 17. denn ein Testament ist (erst) bei Toten rechtskräftig, da es so lange nicht[5]*) in Kraft tritt, als der Testator lebt. 18. Daher ist der erste Bund nicht*[6]*) ohne Blut eingeweiht worden. 19. Denn nachdem jedes Gebot nach dem Gesetze*[7]*) von Moses dem ganzen Volke verkündet worden war, nahm er das Blut der Rinder und Böcke*[8]*) nebst Wasser und scharlachroter*

---

ungewöhnlichen Ausdruck bietet und eine Nachbildung nach dem nicht unmittelbar vorhergehenden *παραγενόμενος* keine Wahrscheinlichkeit hat, so verdient sie den Vorzug.

[1]) Mit ℵABDE ist die Wortfolge *τράγων καὶ ταύρων* und nicht die der Rec. (KLP) *ταυρ. κ. τραγ.* zu wählen.

[2]) Die Lesart *ἁγίου* (statt *αἰωνίου*) in ℵ^{c}D*P Vulgata ist späteres Interpretament.

[3]) ℵEL (Rec., Ti., WH. a. R. lesen *ὑμῶν*; ADKP (Ln, Treg. a. R., WH. Text) haben *ἡμῶν* (B fehlt von hier ab). Letztere Lesart dürfte den Vorzug verdienen.

[4]) AP (Ln) haben noch den — wahrscheinlich aus 1. Thess. 1, 9 entlehnten — Zusatz *καὶ ἀληθινῷ.*

[5]) ℵ*D* (WH. Text) haben *μὴ τότε*, (während Aℵ^{c}D^{c}EKLP *μήποτε* (Ti., Treg.) bieten.

[6]) ℵP (Ti.) lesen *οὐδ'*; AC EL etc. (Ln, WH.): *οὐδέ.*

[7]) Der Artikel vor *νόμον* ist ℵ^{c}A CD*L (Ln, WH.) hinreichend verbürgt; ℵ*EKP (Ti.) fehlt er.

[8]) Rec.; fehlt der Artikel vor *τράγων* (nach P).

Wolle und Hyssop und besprengte[1] *das Gesetzbuch selbst und das ganze Volk, 20. indem er sprach: „dieses ist das Blut des Bundes, den mit euch Gott geschlossen hat.“ 21. Auch das Zelt und alle Geräte des Dienstes besprengte er in gleicher Weise mit Blut. 22. Und fast wird im Blute alles gereinigt nach dem Gesetze, und ohne Blutvergießung giebt es keine Vergebung.*

23. Eine Notwendigkeit (ist es) also, daß wohl die Abbilder von dem, was in den Himmeln, dadurch gereinigt werden, das Himmlische selbst aber durch vorzüglichere Opfer als diese. 24. Denn nicht ist Christus in ein von Händen gemachtes Heiligtum eingegangen[2]*, in ein Nachbild des wahren, sondern in den Himmel selbst, um nun vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen; 25. und nicht, um oftmals, wie der Hohepriester in das Allerheiligste alljährlich mit fremden Blute eintritt, Sich darzubringen, 26. da Er dann oft seit Grundlegung der Welt hätte leiden müssen; nun*[3] *aber ist Er einmal am Abschluß der Zeiten zur Beseitigung der Sünde durch Sein Opfer erschienen. 27. Und in derselben Weise, wie es den Menschen gesetzt ist, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht; 28. so auch*[4] *wird Christus, einmal dargebracht, um Vieler Sünden aufzunehmen, zum zweitenmale wird Er ohne Sünde sichtbar werden für die, welche auf Ihn harren, zum Heile*[5]*.*

X, 1. Denn da das Gesetz (nur) den Schatten der kommenden Güter hat, nicht das Bild der Thatsachen selbst, kann es durch die alljährlichen nämlichen Opfer[6]*, die*[7] *man fort und fort dar-*

---

[1]) Rec. hat mit P statt ἐράντισεν die Form ἐρράντισεν.

[2]) Nicht zu halten sind der Artikel vor Χριστός und die Wortstellung von ἅγια vor statt nach εἰσῆλθεν, was die Rec. (ersteres nach EKLP, letzteres nach CDEKL) gegen ℵA bietet.

[3]) ℵACP verbürgen (gegen die Rec.) νυνί statt νῦν; ebenso ℵAP den Artikel τῆς vor ἁμαρτίας.

[4]) Gegen die Rec., in der καί nach οὕτως fehlt, verbürgen alle Maj. dasselbe.

[5]) Das καὶ πίστεως (AP) am Schusse des Verses ist Glossem.

[6]) ℵP (WH. a. R.) fügen nach θυσίαις nach αὐτῶν hinzu; ACDKL fehlt es.

[7]) ℵCEKP verbürgen ἅς; αἷς, welches Ti. mit DHL und gestützt darauf, daß A gar kein Relativ nach der Endung αις hat, vorzieht, läßt sich aber doch leichter als Conformation mit dem Dativ begreifen, als wie das mit einer Änderung in den Accus. der Fall sein würde.

bringt, nimmermehr die, welche hinzutreten, vollenden[1]*). 2. Würden sie nämlich sonst nicht aufgehört haben, dargebracht zu werden, da ja die Dienenden, einmal gereinigt*[2]*), kein Sündenbewußtsein mehr gehabt hätten? 3. Es (liegt) vielmehr in ihnen eine alljährige Erinnerung an die Sünden, 4. denn es ist unmöglich, daß das Blut von Stieren und Widdern*[3]*) Sünden hinwegnehme. 5. Darum sagt Er beim Eintritt in die Welt: „Opfer und Gabe wolltest Du nicht, einen Leib aber bereitest Du mir; 6. an Brand- und Sünd-Opfern hattest Du kein Wohlgefallen*[4]*). 7. Da sprach ich: siehe, ich komme, in der Bücherrolle steht geschrieben über mich, zu thun, o Gott, Deinen Willen.“ 8. Während Er zu Anfang sagt: „Opfer und Gaben“*[5]*) und „Brand- und Sünd-Opfer wolltest Du nicht, und nicht hattest Du Wohlgefallen“*[4]*), da sie doch nach dem Gesetze dargebracht werden, 9. so hat Er dann gesagt: „siehe, ich komme, um Deinen Willen zu thun*[6]*).“ Er hebt das Erste auf, damit Er das Zweite aufrichte. 10. In diesem Willen sind wir geheiligt*[7]*) durch die „Darbringung“ des „Leibes Jesu Christi*[8]*)“ ein für allemal. 11. Und so steht*

---

[1]) Den Plur. δύνανται lesen ℵACP (Ln, Treg., WH.); den Sing. DEHKL Vulg. (Ti., WH. a. R) auch B. Weiß tritt dafür ein. Während die erstere Lesart handschriftlich besser bezeugt ist, werden für letztere besonders innere sachliche Gründe und die Möglichkeit einer mechanischen Conformation der ersteren (des Plurals) nach προσφέρουσιν geltend gemacht. Vgl. die Erklärung.

[2]) Rec. hat nach L: κεκαθαρμένους (von καθαίρειν).

[3]) Die Wortstellung in ℵ (wohl nach 9, 13) ist: τράγων καὶ ταύρων.

[4]) ℵEKL bezw. (v. 8) ℵCKL (WH.) lesen εὐδόκησας; ηὐδόκησας (Ti.) haben ACD^{c}HP bezw. (v. 8) AD*P, so daß die erstere Lesart doch besser verbürgt erscheint.

[5]) Nach ℵ*ACD*P ist der Plur. θυσίας καὶ προσφοράς zu lesen; den Sing. der Rec. (ℵ^{c}D^{c}EKL) ist offenbar Nachbildung nach v. 5.

[6]) Den Zusatz der Rec. (ℵ^{c}L) ὁ θεός nach ποιῆσαι ist Hinzufügung nach v. 7.

[7]) KL (Rec.) haben vor διά noch οἱ, was wohl als Doppelschreibung der vorhergehenden Pluralendung zu erklären und darum zu streichen ist.

[8]) Gegen den Artikel vor I. Χρ., den die Rec. hat, sprechen alle Majuskeln.

jeder Priester[1]*) täglich da seines Dienstes waltend und dieselben Opfer oftmals darbringend, da sie ja niemals die Sünden hinwegnehmen können. 12. Dieser*[2]*) aber, nachdem Er ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht hat für immer, „hat Sich zur Rechten Gottes“*[3]*) gesetzt, 13. im Uebrigen erwartend, „bis Seine Feinde als Schemel Seiner Füße gelegt werden“; 14. denn durch eine einzige Darbringung hat Er für immer vollendet die, welche geheiligt werden. 15. Es bezeugt uns (diese) aber auch der heilige Geist, denn nachdem Er gesagt hat*[4]*): 16. „Das ist der Bund, den ich mit ihnen schließen werde nach jenen Tagen, spricht der Herr: ich gebe meine Gesetze in ihre Herzen und auf ihren Sinn*[5]*) schreibe ich sie“, 17. „und ihrer Sünden und ihrer Ungerechtigkeiten werde ich nicht mehr gedenken“.*[6]*) 18. Wo aber Nachlassung dieser, (da giebt) es kein Sünd-Opfer mehr.*

IX, 1. Immer durch das Ziel geleitet, die Vorzüglichkeit des „Neuen“ Bundes vor dem Alten darzulegen, hatte der Verfasser einen Ausspruch des Propheten Jeremias angeführt, nach welchem Gott Selbst den „ersten“ Bund als einen vorübergehenden und durch einen „neuen“ zu ersetzenden bezeichnet und dadurch jenen „altgemacht“ hat. Hieraus will nun der Verfasser — wie das οὖν anzeigt — als Folgerungen ableiten, was er jetzt des Weiteren über die Gottesdienstordnung des Alten Testamentes und über das Zelt und seine Einrichtungen zu sagen vorhat. Dabei läßt die noch hinzugefügte Partikel μέν erkennen, daß bei dieser Entwickelung minder gleich der zur Ausführung gebrachte Gedanke als im Vergleich damit vielmehr eine nachfolgende Darlegung in den vv. 6 ff. 11 ff., wo sich ein correspondirendes δέ findet, in's Gewicht fallen solle. Der Zusammenhang gestaltet

---

[1]) ACP (Ln, Treg., WH., a. R.) lesen ἀρχιερεύς; ℵDEKL (Ti., WH. Text) haben richtiger ἱερεύς. Zutreffend bemerkt B. Weiss: ἀρχ . . . . sicher Correctur nach 5, 1. 8, 3 statt ἱερεύς, das . . . . nicht etwa ein Versuch ist, die Schwierigkeit des καθ' ἡμέραν zu entfernen, an den 7, 27 kein Abschreiber Anstoß genommen hat.“

[2]) Rec. (KL) hat αὐτός statt οὗτος.

[3]) A (Ln). steht ἐκ δεξιῶν.

[4]) Rec. (KL) liest προειρηκέναι statt εἰρηκέναι.

[5]) Rec. (D^{bc}EKL) hat ἐπὶ τῶν διανοίων statt ἐπὶ τὴν διάνοιαν.

[6]) Rec. (ℵD^{c}KLP) bietet μνησθῶ statt μνησθήσομαι.

sich somit also: weil Gott den Bund mit Israel als einen, der altert und nicht für immer bestimmt ist, geschlossen hat, darum hat Er dementsprechend einerseits (*μέν*) eine Gottesdienstordnung (*δικαιώματα*[1]) *λατρείας*) und ein dazu gehöriges Heiligtum (*τό τε*[2]) *ἅγιον*[3]) gegeben; dann aber andererseits (*δέ* in v. 6) dem als *κοσμικόν* bezeichneten *ἅγιον* entsprechende (vgl. v. 6: *τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων*) gottesdienstliche Satzungen getroffen, die den unzureichenden und darum vorübergehenden Charakter des „ersten“ Bundes erkennen lassen.

Wiewohl der Ausdruck das „Heilige“ auf die Aussonderung von der übrigen mit dem Fluche der Sünde belasteten Welt durch die Weihe verweist, so muß *ἅγιον* doch im Gegensatze zu dem himmlischen Heiligtume des neuen Bundes ein „irdisches“ genannt werden. In diesem Sinne ist nämlich das Adjectiv *κοσμικόν* zu nehmen, wie das nicht nur aus dem zuvor Gesagten — vgl. bes. 8, 2--, sondern insbesondere aus der folgenden Gegenüberstellung (*δέ*) in v. 11 f., speciell den Worten *οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*, sich ergiebt[4]). Mit der Wahl dieses *κοσμικόν* ist aber auch zugleich ein Ausdruck getroffen, welcher das „Heiligtum“ als seiner Natur nach vergänglich kennzeichnet und es so in Gegensatz zu unserem bleibenden

---

[1]) Zu *δικαίωμα* als Ausspruch der göttlichen Gerechtigkeit vgl. Röm. 1, 32; als Grund der Zuwendung der Gerechtigkeit (der *δικαίωσις*) vgl. das. 5, 16. 18; in der Bedeutung von „Vorschrift“, „Satzung“ vgl. das. 2, 26; 8, 4; Luk. 1, 6.

[2]) *τε* verbindet *τὸ ἅγιον* mit *δικαιώματα λατρείας* als dazu gehörig (vgl. v. 6).

[3]) Es kann *τὸ ἅγιον* nur das Heiligtum überhaupt mit allen seinen Teilen bezeichnen, zumal (*τὰ*) *ἅγια* und (*τὰ*) *ἅγια* (*τῶν*) *ἁγίων* die Ausdrücke für die beiden inneren Teile desselben sind.

[4]) Damit erledigen sich denn auch die anderen Erklärungen von *κοσμικόν*, als: Bild des Universum's — eine Betrachtungsweise, die sich bei Flav. Jos., antt. III, 7, 7 und Philo, de vita Mos. ed. Mang. II, p. 149 findet und aufgenommen ist bei Theod. Mops., Theodoret, Oekum., Grotius, Wetstein u. a. — oder: als für die ganze Welt bestimmt (Chrys., Theophyl., Primas.), welche Auffassung überdies sich mit dem partialen Charakter der Bestimmung des Zeltes für Israel nicht vereinigen läßt.

himmlischen Heiligtume (8, 1) bringt. Unter solcher Bezugnahme aber auf „die Hauptsache bei diesen Erörterungen“ wird auch zugleich die Wahl des Praeteritum *εἶχε* befriedigend erklärbar. Nachdem nämlich der Verfasser 8, 1 schon gesagt hatte *τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα*, kann er im Hinblicke darauf vom Alten Bunde nur als von einem bereits ersetzten und deshalb nur in der Vergangenheit reden[1]).

Die folgende Beschreibung des Zeltes, seiner Einrichtung und Gerätschaften ist als eine Begründung (*γάρ*) angeschlossen. Damit steht denn auch die Schlußbemerkung (v. 5), daß hierbei nicht der Ort sei, „im einzelnen zu reden“, im Einklang. Was nämlich dem beabsichtigten Ziele dient, einen Beweis dafür, daß wir „gottesdienstliche Satzungen und ein irdisches Heiligtum“ hatten, zu bieten, das nur soll vorgeführt werden, eine Vollständigkeit der Beschreibung selbst aber ist nicht beabsichtigt. Und da der Verfasser sich zuerst (in den Versen 2—5) mit dem „Heiligtume“ selbst befaßt, so ergiebt sich, daß die folgende Darstellung vorab und direct die Worte: *εἶχε . . . τὸ τε ἅγιον κοσμικόν*, indirect dann auch die anderen *εἶχε . . δικαιώματα λατρείας* insofern erhärtet, als die Herstellung und Einrichtung des Zeltes ebenfalls auf göttliche Anordnungen zurückzuführen sind. Daß eine solche Rücksicht aber in der That nicht auszuschließen ist, kann daraus entnommen werden, daß wir ja in die Zeit des Moses, da dieser die göttlichen Befehle ausgeführt, versetzt werden, wenn es heißt: *σκηνὴ . . κατεσκευάσθη*. Es beherrscht nun den Verfasser sogleich der Gedanke an die Teilung des Zeltes; denn *ἡ πρώτη* fährt er fort, indem er sich den Eintritt hinter den ersten Vorhang in das „Heilige“ — wie der Name ist (*ἥτις λέγεται (τὰ) ἅγια*) — vorstellt. In demselben befinden sich der siebenarmige „Leuchter“ (*ἡ λυχνία*)[2])

vv. 2-5.

---

[1]) Darum bleibt denn auch — vgl. die Einleitung, S. 20 f. — das Argument, welches aus der Wahl der Praesentia für die Zeit der Abfassung des Briefes entlehnt ist, trotz des Wechsels der Tempora in 9, 1. 2 zu Recht bestehen.

[2]) Vgl. zur Beschreibung Exod. 25, 31—39; 37, 17—24. Der salomonische Tempel enthielt 10 Leuchter (I. Kge 7, 49; II. Chron. 4, 7); der Zorobabelische wieder nur einen (I. Makk. 1, 23; 4, 49. 50), desgleichen der Herodianische (Flav. Jos., bell. jud. V, 5, 5; VII, 5, 5).

der aus Akazienholz gefertigte und mit Gold überzogene „Tisch“ (*καὶ ἡ τράπεζα*), der zur Aufnahme der zwölf Schaubrote — hier *ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων* genannt[1]) — bestimmt war[2]). Bei dieser Beschreibung muß es auffallen, daß der Rauchopferaltar (bei den LXX *τὸ θυσιαστήριον* oder *θυσιαστήριον θυμιάματος* sive *θυμιαμάτων* genannt) unerwähnt bleibt. Der Hinweis auf die Bemerkung in v. 5, daß „jetzt“ nicht *κατὰ μέρος* abgehandelt werden solle, vermag allein wohl kaum diese Wahrnehmung befriedigend zu erklären. Auch der Umstand, daß der Hebräerbrief vorzugsweise des großen Versöhnungstages und des Wirkens des Hohenpriesters an demselben gedenkt, und daß gerade an diesem Tage das Rauchopfer im Allerheiligsten dargebracht[3]) und deshalb der Rauchopferaltar nicht gebraucht wird[4]), vermag deshalb noch nicht alle Bedenken zu heben, weil gerade in diesem Abschnitte — v. 6 — der alltäglichen Verrichtungen der Priester im Heiligen Erwähnung geschieht. Die in unserem Briefe aber überall hervortretende genaue Kenntnis der Geschichte und Bücher des Alten Testamentes allein macht schon die Annahme, daß aus Unkenntnis oder unabsichtlich der Rauchopferaltar nicht genannt sei, mehr wie unwahrscheinlich. Es muß das Nichtaufführen ein absichtliches sein. Das zu verfolgen, dürfte die durch *γάρ* gekennzeichnete Satzverbindung den Weg zeigen können. Während nämlich der auf Christus als das kommende Licht typisch hinzeigende Leuchter und der Tisch mit den Schaubroten, diesem immer wieder zu erneuernden

---

[1]) Dieser Ausdruck entspricht dem Hebr. עֶרֶךְ לֶחֶם Exod. 40, 23 und מַעֲרֶכֶת לַחֶם II. Chron. 13, 11 LXX: *προθέσις τῶν ἄρτων*; sonst ist der gewöhnliche Ausdruck לֶחֶם הַפָּנִים: *ἄρτοι τοῦ προσώπου.*

[2]) Vgl. hierzu Exod. 25, 23—30; 37, 10—16. Salomon hatte die Zahl verzehnfacht: II. Chron. 4, 8, nicht aber Zorobabel (I. Makk. l. c.) und Herodes (Flav. Jos. l. c.).

[3]) Am großen Versöhnungstage wurden die glühenden Kohlen für das Rauchopfer dem Brandopferaltare entnommen und in das Allerheiligste gebracht. Vgl. Keil, biblische Archäologie. Frankfurt und Erlangen 1858. I. S. 400. 402 Anmkg 1.

[4]) So B. Schäfer, Alterthümer der Bibel. 2. Aufl. Münster 1891, S. 22.

und für eine wahre Sühne unzureichenden Speiseopfer, durch ihre Bedeutung geeignet sind, den unzulänglichen und vorübergehenden Charakter des alttestamentlichen Heiligtums aufzuzeigen und so die Benennung des *ἅγιον* als *κοσμικόν* zu rechtfertigen: dient der Rauchopferaltar dem Darbringen des Räucherwerkes, diesem Symbol des Gebetes der Gemeinde[1]), welches aber nicht vorübergehen, sondern auch im Reiche Christi bleiben wird. Weil also dieses Gerät mit dem Heiligen nicht insofern als dieses „irdisch“ ist, verknüpft ist, darum mag es bei der Aufzählung übergangen werden. Daß dem Verfasser des Briefes aber ein solcher Gedanke an die symbolische, bezw. typische Bedeutung nicht fern gelegen hat, beweist die eigene Ausführung in v. 9, wo das Heiligtum *παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα* genannt wird.

Das Unvermögen des Alten Bundes, um eine Versöhnung mit Gott herbeizuführen und die Unnahbarkeit Gottes aufzuheben, bekommt seinen besonderen Ausdruck in dem Vorhange (*τὸ δεύτερον καταπέτασμα*), „hinter“ (*μετα*[2])) welchem sich „das Allerheiligste“ befand. Die Frucht des Opfertodes Christi am Kreuze findet in dem Zerreißen dieses Vorhanges[3]) eine Darstellung.

Indem die Beschreibung nun zu den Gegenständen des „Allerheiligsten“ übergeht, nennt sie an erster Stelle *χρυσοῦν ... θυμιατήριον*. Damit kann aber nicht der Rauchopferaltar[4]) gemeint sein; denn daß der Verfasser unseres Briefes den Standort desselben verwechselt haben sollte[5]), ist so unannehm-

---

[1]) Vgl. über die Bedeutung des Räucherns als Symbol des Gebetes Ps. 140 (141), 2; Apok. 8, 3 f.

[2]) *μετά* ist nur hier im N. T. local gebraucht.

[3]) Vgl. Matth. 27, 51.

[4]) Dieses die Auffassung von Oekum., Justin., Estius, Cornel. a Lap., Bleek, de Wette, Ebrard, Lünemann, Delitzsch, v. Soden, Ad. Maier, Zill u. a.

[5]) Es geht aber nicht an, *ἔχουσα* als Bestimmung der Zugehörigkeit zu fassen und den Sinn zu finden, daß der Rauchopferaltar eigentlich in dem Allerheiligsten sein sollte (unter Berufung auf Exod. 30, 6, 40, 5. 24; I. (III.) Kge 6, 22); denn *ἔχουσα* gehört auch zu *τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης* und ist hierbei doch lokale Bestimmung, wie das aus den weiteren Ausführungen — *ἐν* und *ὑπεράνω* — zu ersehen ist.

bar[1]), als es ferner unwahrscheinlich, daß er nicht die Bezeichnung der LXX – θυσιαστήριον —, sondern dafür mit θυμιατήριον ein Wort gewählt haben sollte, das bei denselben eine andere Sache benennt. Dazu kommt noch, daß durch die nachdrücklich hervorhebende Wortstellung χρυσοῦν eine solche Beschreibung des θυμιατήριον gegeben ist, die auf den Rauchopferaltar gar nicht paßt. Dieser nämlich ist ebenfalls wie die Bundeslade „von allen Seiten mit Gold überdeckt"; ein Umstand, der wegen der gleich folgenden derartigen Beschreibung der letzteren nicht übersehen werden darf[2]). Darum empfiehlt es sich denn, die Zustimmung jener Ansicht nicht zu versagen, die θυμιατήριον in der dem klassischen Griechisch[3]) und insbesondere den LXX[4]) eigenen Bedeutung: „Rauchfaß" nimmt[5]). Dabei denken wir aber nicht an die kupferne Kohlenpfanne (LXX πυρεῖον[6]), welche ein Gerät des Brandopferaltars war und zur Hinwegnahme der Kohlen von demselben diente, sondern an ein goldenes Rauchfaß, welches zur Aufnahme der Kohlen und des Räucherwerkes — bezw. des πυρεῖον — am großen Versöhnungstage im Allerheiligsten diente. Dabei kann man es dahin gestellt sein lassen, ob dasselbe da verblieb oder erst beim Gebrauche gebracht und dann wieder entfernt ward. Nach unserer Stelle mochte ersteres wahrscheinlicher sein, womit die nachdrucksvolle Stellung von χρυσοῦν in Einklang stünde. Dadurch wird das Rauchfaß als ein des Allerheiligsten würdiges Gerät, was eine eherne oder kupferne Pfanne ja nicht wäre, hervorgehoben. Jener Umstand — bezw. die Schwierigkeit — soll aber

---

[1]) Vgl. hierzu auch unten die Erklärung zu v. 6.

[2]) Ob dieser Nebeneinanderstellung und der Betonung von χρυσοῦν behält dieses Argument sein Gewicht, wenngleich Exod. 39, 37; 40, 5 der Rauchopferaltar schlechthin als „golden" (was Zill hervorhebt) bezeichnet wird.

[3]) Belegstellen aus Herod., Thukyd., Diod. und auch Flav. Jos. siehe bei Grimm, n. t. Lexicon s. h. v. Bei Philo u. Flav. Jos. findet es sich als Bezeichnung für Rauchopferaltar.

[4]) Vgl. II. Chron. 26, 19; Ezech. 8, 11.

[5]) So Vulg, (thuribulum), Pesch., Theophyl., Thom. Aqu., Nicol. Lyr., Grotius, Calmet, Wetstein, Bengel, Klee, Thalhofer, Bisp., B. Schäfer l. c., Pánek u. a.

[6]) Exod. 27, 3; Lev. 16, 12.

nicht übersehen werden, daß nach dieser Auffassung der Verfasser unseres Briefes — auf Grund anderer traditionellen Nachrichten[1]) — von einem Gegenstande des heiligen Zeltes redet, von dem der Pentateuch in seinem Berichte nichts sagt, wiewohl wir doch anderseits gerade hier an die Zeit des Moses erinnert werden. Um so mehr muß diese Erwägung in's Gewicht fallen, als dieses im „Gesetze“ nicht erwähnte Gerät neben der Bundeslade genannt wird. Allein — wie bekannt — handelt es sich hier erstens nicht um eine Einzelbeschreibung (*περὶ ὧν οὐκ ἐστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος*), zweitens muß der Zweck dieser Aufzählung im Auge behalten werden. Da nun dieser letztere in dem Nachweise (*γάρ*) des vorübergehenden und irdichen Charakters auch des Allerheiligsten besteht, so wird ihm ganz besonders durch die Hervorhebung jenes Geräthes, welches die Unnahbarkeit Gottes auch für den Hohenpriester und zwar selbst am großen Versöhnungstage kündet, gedient werden können. Der Hohepriester „nehme die Pfanne (*πυρεῖον*) voll glühender Kohlen vom Altare und seine Hand voll Weihrauch und bringe es hinter den Vorhang. Und er streue den Weihrauch auf das Feuer vor Jahveh, auf daß die Wolke des Weihrauches den Gnadenthron bedecke, und er nicht sterbe“[2]). Somit kommt also das stete Ungenügen des alttestamentlichen Zeltes und das Verlangen nach einer Versöhnung mit Gott, die solcher schützenden Decke in der Gottesnähe nicht mehr bedarf, zum Ausdruck. (Vgl. auch v. 9).

In der Aufzählung der Gegenstände des „Allerheiligsten“ folgt nun die „Bundeslade“[3]), die aus Akazienholz gefertigt und von innen und außen mit Gold überzogen war[4]). Der Tempel Zorobabels, bezw. des Herodes, besaß sie nicht mehr; nach II. Makk. 2, 4—6 hatte sie Jeremias am Berge Nebo verborgen. Wohl ließe sich vieles „im einzelnen“ über die Beschaffenheit und Bedeutung derselben sagen; allein der Zweck, dessentwillen

---

[1]) Vgl. hierzu Mischna, tract. Joma 4, 4.

[2]) Lev. 16, 12. 13.

[3]) Über den Bau der „Bundeslade“ vgl. Exod. 25, 10 ff., 37, 1 ff. Zu diesem Namen vgl. Jos. 3, 6. 8. 11.

[4]) Vgl. Exod. 25, 11; 37, 1 (*ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν*).

sie hier genannt wird, ist, daß diesem der irdischen Schöpfung entnommenen Sitze der vorbildlichen Wolke oder „Herrlichkeit“ und der Stätte der Offenbarungen des Herrn[1]) gegenübersteht der „Thron der Majestät“ Gottes im Himmel, zu dessen „Rechten“ sich unser Hohepriester gesetzt hat (8, 1) und von wo aus Er Sich uns gnädig verweist. Einen gleichen, dem *ἅγιον κοσμικόν* entsprechenden Charakter tragen der goldene Krug, welcher zur Aufbewahrung der immerhin noch irdischen Speise in der Wüste, des Manna's, — dem mit den Verheißungsworten des Herrn aber nicht unbekannten Christen muß hierbei die Erinnerung an das wahre vom Himmel gekommene Manna in der Eucharistie erwachen[2]) — diente. Der Stab Aaron's aber, welcher „gesproßt hatte“[3]), ist gerade als das feierliche Bestätigungszeichen der Auswählung einer einzigen Familie zum Priestertume und der Zugehörigkeit zu jener durch fleischliche Abstammung als des Mittels um auch diesem Amte betraut zu sein, zugleich auch ein Merkmal der Beschränktheit der alttestamentlichen Verfassung, die auf eine auch schon geweissagte Änderung[4]) hindrängt und im Gegensatze steht zu dem „ewigen Geiste“[5]) oder auch der „Kraft unauslöschlichen Lebens“[6]), wodurch Christus zu unserem Hohenpriester geworden ist. Nahe liegt es, um das Nennen der „Gesetzestafeln“ als das Alte Testament charakterisierend zu begreifen, an die kurz zuvor gegebene Schilderung des Neuen Bundes, in dem das Gesetz den Herzen und dem Sinne eingeschrieben sein wird (8, 10), zu denken.

Doch noch eine archäologische Frage ist zu erledigen. In unserem Briefe heißt es, daß der Krug mit Manna, der Stab Aarons und die Gesetztafeln in der Lade (*ἐν ᾗ*) aufbewahrt worden wären, während nach Exodus 16, 33 der Mannakrug und nach Numeri 17, 25 der Stab Aarons vor der Lade ihren Platz

---

[1]) Vgl. Ex. 25, 22; Lev. 16, 2; I. Sam. 4, 4; II. Sam. 6, 2; I. Kge 8, 12; II Kge 19, 15; II. Chron. 5, 13; Ps. 67, 18; 77, 60.

[2]) Vgl. Joh. 6, 31. 32. 33 ff.

[3]) Vgl. Num. c. 17.

[4]) Vgl. Isai. 66, 21.

[5]) Vgl. unten 9, 11.

[6]) Vgl. oben 7, 16.

gehabt haben sollten. Allein der Ausdruck (Exod. 16, 33), das Gefäß „vor den Herrn“ (לִפְנֵי יְהוָה) zu stellen, ist zu allgemein, als daß er ein Hineinsetzen in die Lade ausschlösse. Dazu kommt, daß Num. 4 bei der Beschreibung des Aufbruches über die Verpackung aller möglichen Gefäße der Stiftshütte Vorschriften giebt, nicht aber über die des gewiß hochwichtigen Mannakruges. Über den Stab Aarons (Num. 17, 25) aber heißt es — wie auch Exod. 16, 34 über den Mannakrug —, daß sie vor das Zeugnis (לִפְנֵי הָעֵדֻת) niedergelegt worden seien. Diese Stellen aber sprechen in der That für die Angaben unseres Briefes, denn das „Zeugnis“ ist nicht die Lade, sondern sind die Gesetzestafeln. Diese bekunden Israel gegenüber, daß Gott ist und sich geoffenbart hat. Und wenn I. (III.) Kge 8, 9 (II. Chron. 5, 10) berichtet wird, daß bei der Überbringung der Bundeslade in den salomonischen Tempel „nichts in der Lade war als nur“ die zwei steinernen Tafeln, so beweist das nicht nur nicht gegen, sondern eher für ein früheres Vorhandengewesensein von noch etwas anderem, d. i. von Mannakrug und Stab Aarons.

Schließlich werden noch die „Cherubim[1]) der Herrlichkeit genannt, die oberhalb der Bundeslade sich befanden und den goldenen Deckel derselben, den „Sühnethron“, überschatteten. Indem dieses letztere gerade (*κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον*) und sonst weder die Haltung noch das Material (reines Gold), woraus sie gefertigt waren, hervorgehoben wird, dürfte die Folgerung gezogen werden, daß der Verfasser uns daran erinnern wollte, wie nach dem Sündenfalle und der Vertreibung aus dem Paradiese Cherubim vor den Eingang des „Gartens“, in dem der Herr mit den ersten Menschen wie ein Vater mit seinen Kindern Umgang gepflogen hatte, gestellt worden waren[2]). Dem entsprechend bringen sie durch das Ausbreiten der Flügel oder das „Überschatten“ die Unnahbarkeit Gottes, dem sie zugleich als

[1]) Vgl. über die Cherubim des Näheren — u. das. auch die weitere Litteratur —: Triebs, veteris Testamenti de cherubim doctrina. Berolini 1888. Nickel, die Lehre des A. T. über die Cherubim u. Seraphim. Breslau 1890.

[2]) Gen. 3, 24.

Thron dienen[1]), zum Ausdruck. Im ganzen Zusammenhange kann es auch nicht zweifelhaft sein, daß *δόξης* nicht etwa adjektivisch[2]) sondern in dem ganz bestimmten Sinne der „Herrlichkeit des Herrn“, die in der Wüste als Rauch- und Feuersäule und zu Zeiten[3]) in der Stiftshütte und im Tempel als lichte Wolke sichtbar sich darstellte[4]), (*δόξα τοῦ θεοῦ*, כְּבוֹד יהוה) genommen werden muß. Wenn dieselbe sich zeigte, so erschien sie über den Cherubim schwebend. Schließlich wird noch das *ἱλαστήριον* erwähnt. Es ist das der aus lauterem Golde bestedende Deckel der Bundeslade, gegen den am großen Versöhnungstage der Hohepriester von dem Blute der dargebrachten Sühnopfer sprengte, um so den höchsten und allgemeinsten Sühneact des Alten Bundes zu vollziehen[5]). Daher denn auch der Name „Sühnegerät“[6]).

Bei der ganzen, den irdischen und darum vorübergehenden Charakter des alttestamentlichen Zeltes darlegenden Beschreibung aber schwebt als Gegensatz der Himmel selbst, das wahre bleibende Heiligtum vor, in dem unser Hoherpriester Sich „zur Rechten des Thrones der Majestät“ Gottes gesetzt hat (8, 1). Wie mag man darum von Christus sich wieder abwenden und zu jenem veralteten Bunde — man denke noch so erhaben von dem, was Moses einst nach göttlichem Auftrage, aber doch nur für eine Zeit, gestaltet hat — wieder zuwenden wollen! Allein solche jetzt schon sich ergebende und dem Ziele des Briefes entsprechende Folgerungen zieht der Verfasser hier noch nicht; er
v. 6. bereitet sie erst aber weiter vor, indem er uns veranlaßt, den Vergleich mit dem Alten Bunde durch die Ausführung gewisser *δικαιώματα λατρείας* noch fortzusetsen. Gerade Israels gottes-

---

[1]) Vgl. die Benennung des Herrn als auf den Cherubim Thronender: I. Sam. 4, 4; II. Sam. 6, 3; Ps. 80 (79), 2.

[2]) Estius, Cornel. a Lap.

[3]) Vgl. Ps. 80, (79,) 2 den Zuruf: qui sedes super Cherubim, manifestare.

[4]) Vgl. Exod. 13, 21; 24, 16 f.; 40, 33 ff.; Lev. 16, 2; I. Sam. 4, 22 u. a.

[5]) Vgl. Lev. 16, 14 ff.

[6]) Vgl. zu dem Worte *ἱλαστήριον* auch die Ausführungen im III. Bde S. 136 f.

dienstlichen Satzungen“ sind geeignet, die vorübergehende Aufgabe des „ersten“ Bundes in ein helles Licht zu setzen.

Es entspricht der Einrichtung des Heiligtums (*οὕτως*), daß in das „erste Zelt“, d. i. in das Heilige, nicht das Volk, sondern die Priester und zwar, wenn sie die gottesdienstlichen Verrichtungen vornehmen (*τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες*), eintreten. Dieses thun sie „allzeit“ (*διὰ παντὸς* scil. *χρόνου*), indem sie alltäglich morgens und abends die Rauchopfer darbringen und die Lampen des siebenarmigen Leuchters anzünden, allwöchentlich aber die Schaubrote erneuern[1]). Hieraus ergiebt sich denn auch, daß die Annahme, unser Brief habe den Rauchopferaltar in das Allerheiligste verlegt, unmöglich ist. Aus der Wahl der Praesentia (*εἰσίασιν*, *ἐπιτελοῦντες* und v. 7: *προσφέρει*[2]) im Vergleich mit dem auf die einstige Errichtung des Zeltes durch Moses verweisenden Praeteritum *κατεσκευασμένων* erhellt aber auch, daß die Zeit, da Priester und Hohepriester ihre Dienste versehen, noch nicht vorüber ist, der Brief also in der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt sein muß.

In das „zweite“ Zelt, das Allerheiligste, trat „einmal des v. 7.
Jahres“ der „Hohepriester allein“ ein. Im Gegensatze zu *διὰ παντός*, womit das alltägliche (bezw. allwöchentliche) Eingehen der Priester gemeint, ist denn *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ* in dem Sinne von: an einem Tage (bezw. zu einer bestimmten Zeit) des Jahres zu verstehen. Damit ist also der große Versöhnungstag gemeint, und es kann dahin gestellt bleiben, ob an demselben der Hohepriester dreimal[3]) oder — wie die rabbinische Tradition berichtet[4]) — viermal in das Allerheiligste eingetreten sei. Mit einem gewissen, durch die Stellung kenntlich gemachten Nachdrucke wird gesagt: *οὐ χωρὶς αἵματος*. Damit ist die stete Schuldbarkeit vor Gott,

---

[1]) Vgl. Exod. 30, 7; Lev. 24, 8.

[2]) Vulg. hat: introibant . . . consummantes; . . . quem offert . . .

[3]) Vgl. Lev. 16, 12—16 u. das. v. 34 bei den LXX den Ausdruck *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ*.

[4]) Mischna, tract. Joma 5, 1 s. 7, 4. (das erste Mal mit dem Rauchwerk, zweimal mit dem Opferblute, zuletzt um das goldene Rauchfaß wieder herauszuholen).

[5]) Über die Feier des großen Versöhnungstages vgl. Lev. 16, 1—34.

welche die Hingabe des Lebens als Sühne erheischen würde, ausgesprochen. Diese Darbringung des Blutes geschieht zuerst für den Hohenpriester selbst — auch er ist nicht rein — (*ὑπὲρ ἑαυτοῦ*), dann *καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων*; d. i. nicht etwa für jede Sünde, sondern nur für die, welche aus Unwissenheit und Schwachheit, nicht aber mit „aufgehobener Hand“ vom Volke begangen worden sind[1]).

vv. 8-10. Dem gewöhnlichen zurückweisenden Gebrauche von *τοῦτο* entsprechend beziehen wir dieses auf die vorausgegangene Beschreibung des Eintrittes in das Allerheiligste und Heilige[2]). Diese Verbindung findet alsdann in den Worten *δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* den Gedanken direct ausgesprochen, daß dem heiligen Geiste sowohl die Darlegung[3]) der in der Symbolik des alttestamentlichen Heiligtumes enthaltenen Wahrheit als auch die Bestimmung selbst über das Zelt und den Gottesdienst darin zuzuschreiben sind. Der Inhalt der dadurch zum Ausdruck gebrachten Wahrheit aber ist in die Worte gekleidet: *μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν*. Die Gegenüberstellung vom „ersten Zelte“ und *τὰ ἅγια* läßt erkennen, daß unter letzterem das Allerheiligste verstanden werden muß. Es bleibt jedoch des Verfassers Blick — wie ja auch der in v. 9 folgende zugleich beweisende Relativsatz (*ἥτις παραβολὴ κτλ.*) es bestätigt — bei dem bloßen Vorbilde nicht stehen, sondern ruht erst auf dem wahren Allerheiligsten, dem Himmel. Wie es das Verborgensein des Allerheiligsten zum Ausdruck bringt, weiß der Israelit den Weg zu diesem Ziele[4]) noch nicht zu finden, er ist ihm verhüllt, indem noch der Bestand[5]) eines „ersten Zeltes“ notwendig ist. Der trennende Vorhang ruft ihm noch immer zu, daß Gott unerreichbar und die durch die Sünde geschaffene Kluft noch nicht überbrückt ist.

---

[1]) Vgl. oben S. 145 zu 5, 2; zu *ἀγνοήματα*: Sirach 23, 2; I. Makk. 13, 39.

[2]) Bisp., B. Weiß u, a. beziehen *τοῦτο* auf das Folgende: *μήπω πεφανερῶσθαι . . . ὁδόν*.

[3]) Zu *δηλόω* vgl. I. Kor. 1, 11; 3 13; Kol. 1, 8; Hebr. 12, 27; I. Petr. 1, 11; II. Petr. 1, 14.

[4]) Zu *ὁδός* c. Gen. vgl. Gen. 3, 24; Jerem. 2, 18.

[5]) *στάσιν ἔχειν* nur hier im N. T. gebraucht.

Das erste Zelt nämlich -- auf *ἡ πρώτη σκηνή* bezieht sich das argumentierende Relativ *ἥτις* — ist „ein Sinnbild[1]) auf die eingetretene Zeit“. Es bedeutet *καιρός* im Unterschiede von *χρόνος* — die Zeitperiode[2]), und *ὁ ἐνεστηκώς* bezeichnet sie als die atttestamentliche[3]). Der Gegensatz dazu ist nämlich zweifellos *καιρὸς διορθώσεως* (v. 10), womit die messianische Zeit als die der „Richtigstellung“ gemeint ist. Diese Deutung entspricht auch der sonst üblichen Benennung der vorchristlichen Epoche als *αἰὼν ὁ ἐνεστώς*[4]) oder *ὁ αἰὼν οὗτος*[5]) oder *ὁ νῦν καιρός*[6]) und der christlichen als *αἰὼν ὁ μέλλων*[7]). Insofern nun der Verfasser des Briefes alttestamentliche Einrichtungen noch bestehend und seine Leser in der Gefahr der Rückkehr dazu befindlich weiß, ist der Gesichtspunkt und die Veranlassaung gegeben, daß er eine für den Christen, der schon im *αἰὼν ὁ μέλλων* oder in der „Zeit der Richtigstellung“ lebt, bereits vergangene Periode als „eingetreten“ und noch gegenwärtig bezeichnet. So erklärt sich denn auch die Wahl der folgenden Praesentia *προσφέρονται μὴ δυνάμεναι.*

Dem symbolischen Charakter des alttestamentlichen Zeltes und der Unzugänglichkeit des „Allerheiligsten“ entspricht es (*καθ' ἣν* scil. *παραβολήν*), daß verschiedene Arten von Opfern (*δῶρά τε καὶ θυσίαι*)[8]) fort und fort dargebracht werden. Dieselben sind wohl imstande eine levitische und nur äußere, nicht aber eine der Seele selbst anhaftende und sie befleckende Schuld und Makel zu sühnen oder hinwegzunehmen, nicht können sie innerlich rechtfertigen und so das Gewissen entlasten, nicht vermögen sie eine Reinigung des Herzens und Wiedervereinigung mit Gott dem letzten Ziele zu bewirken und so die Stimme des Gewissens zu beruhigen und zu befriedigen:

---

[1]) Zu *παραβολή* vgl. unten 11, 19.

[2]) Vgl. Act. 1, 7.

[3]) So Chrysost., Theophyl., Oekum., Estius, Cornel. a Lap., Bisp., Zill, Pánek, Tholuck, Lünem., B. Weiß u. a.

[4]) Vgl. Gal. 1, 4 (I. Bd. S. 203).

[5]) Vgl. Röm. 12, 2; I. Kor. 1, 20 u. a.

[6]) Vgl. Röm. 3, 26; 8, 18; 11, 5.

[7]) Vgl. I. Kor. 3, 22; Röm. 8, 38.

[8]) Vgl. hierzu oben 5, 1 (S. 144).

μὴ δυνάμεναι κατὰ τὴν συνείδησιν[1]) *τελειῶσαι*[2]). Nicht ohne Nachdruck aber ist gerade *κατὰ συνείδησιν* vorausgesetzt und so der rein äußern Reinheit gegenübergestellt, mit der sich jenes Judentum, das nach keinem Erlöser von Sünden verlangte, so gern zufrieden gab. Unter *λατρεύοντα* ist denn, wenn der gottesdienstliche Act nur von einem Priester vorgenommen werden kann, natürlich nicht etwa dieser selbst, sondern derjenige, für den er denselben vollzieht, zu verstehen.

Der leitende Gedanke, daß die verschiedenen alttestamentlichen Opfer nicht zu rechtfertigen vermögen, erhält nun eine nähere Bestimmung dahin, daß angegeben wird, worauf jene ausschließlich ruhen (*μόνον ἐπί*), worin ihr Ungenügen zur Bewirkung einer inneren Vollendung den Grund hat[3]). Es heißt: *ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς*. Da im engen Zusammenhange unmittelbar zuvor von Opfern die Rede war, so ist es nun das natürlichste, bei den „Speisen und Getränken“ an die Opfer-Mahlzeiten zu denken, nicht etwa an den Unterschied von levitisch reinen und unreinen Speisen[4]). Wir vergegenwärtigen uns also mit den Lesern, daß bei den Opfermahlzeiten — besonders der Friedopfer — derjenige, welcher daran teilnimmt, gleichsam als Gast des Herrn anzusehen ist. Gott bereitet das Mahl, welches ein Unterpfand des Freundschaftsverhältnisses mit Ihm ist. In der Herstellung desselben besteht das Ziel der „Vollendung“. Es ist aber einleuchtend, daß „Speisen und Getränke allein“ keine über ihr Wesen hinausgehende Wirkung setzen, darum einen rein geistigen Zustand nicht ändern und die Seele also auch nicht reinigen und heiligen können. Das Gleiche gilt von den „verschiedenen Waschungen“, die bei den Juden geboten oder üblich waren, die aber als

---

[1]) Zu *συνείδησις* vgl. Röm. 2, 15 (III. Bd. S. 107).

[2]) Zum Inhalte des Begriffes *τελειοῦν* vgl. oben zu 2, 10; 7, 19, auch 7, 11 (*τελείωσις*).

[3]) In dem Sinne von „auf Grund“ verstehen *ἐπί*: Pesch., Primas. u. a.; auch die Vulg. (in c. Abl.) läßt sich so auffassen.

[4]) Überdies giebt es ja auch keine den Speiseverboten ähnliche hinsichtlich der Getränke; abgesehen von der hier nicht in Frage kommenden Vorschriften für Nasiraeer (Num. 6, 3) u. Priester im Dienste (Lev. 10, 9) u. über verunreinigtes Wasser (Lev. 11, 34).

äußerliche und nur den Leib berührende der Seele die durch die Sünde verlorene Reinheit nicht wiederzugeben vermögen. Aber da muß sich sofort der Gedanke dazwischen drängen: es sind doch die Vorschriften darüber von Gott gegeben; wie können sie also wirkungslos sein? Denselben aufnehmend greift der Verfasser zurück auf sein eigenes Wort (9, 1) und schreibt: gewiß sind *δικαιώματα* d. h. Grundlagen für irgend eine „Rechtfertigung“ (*δικαίωσις*)[1]) gegeben, aber nicht solche, die den Geist „vollenden“, sondern *δικαιώματα σαρκός*, d. i. solche, die nur auf den Leib bezug haben. Unbeschadet der symbolisch-typischen Bedeutung der alttestamentlichen Rechts-Satzungen wird auch hier[2]) ihre Wirksamkeit auf das Aufheben der dem „Fleische“ anhaftenden Unreinheiten eingeschränkt. Davon aber, ob die alttestamentlichen Opfer und Satzungen in ihrer Eigenschaft als Typen des Erlösungswerkes die Rechtfertigung denen, die sie im Alten Bunde durch die Gnade Jesu Christi anticipando erlangten, etwa vermittelt hatten[3]), wird hier, wo es sich um die Gegenüberstellung des Alten und Neuen Bundes handelt, selbstredend abgesehen. Solche ungenügende *δικαιώματα σαρκός* sind ja auch nicht für immer auferlegt, sondern nur *μέχρι καιροῦ διορθώσεως*[4]) *ἐπικείμενα*. Mit der messianischen Zeit, die eine „der Richtigstellung“ d. i. der Herstellung des rechten Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf genannt wird, tritt die Vollkommenheit, die der Prophet Jeremias geweissagt hat (oben 8, 10 f.), ein.

vv. 11-14. Der Verfasser richtet nun im Folgenden auf Christus, den Hohenpriester des Neuen Bundes, unsere Gedanken. Ihn und Sein Werk stellt er dem gegenüber (*δέ*), was er jetzt über den Alten Bund gesagt hat. Diese Vergleichung geht der soeben gegebenen Darstellung parallel, zieht das Zelt, die Opfer und deren Wirkungen in Betracht und kommt so zu dem Schlusse, daß die im Alten Bunde unmögliche Reinigung *κατὰ συνείδησιν*

---

[1]) Vgl. zu dem Verhältnisse der Begriffe *δικαίωμα* und *δικαίωσις* und der Bedeutung von *δικαίωμα* oben zu 9, 1 u. III. Bd., SS. 186. 188 zu Röm. 5, 16. 18.

[2]) Vgl. sonst Hebr. 10, 4; ferner Ps. 39[40], 7—9; 50[51], 18; Isai. 1, 11; Jerem. 6, 20 u. a.

[3]) Vgl. hierzu B. Schäfer, Alterthümer der Bibel, . . , S. 126 ff.

[4]) *διόρθωσις* ist im N. T. hap. legom. Vgl. Act. 24, 3 (*διόρθωμα*).

im Neuen zur Thatsache wird. Der Grund dafür liegt darin, daß in jenem die *δικαιώματα* nur das „Fleisch“ betreffen und an sich allein nicht über dasselbe hinaus wirken können, daß hingegen in diesem der „ewige Geist“, der auch das Innere des Menschen erfassen kann, die Ursache einer Rechtfertignng oder — wie es nach v. 14 heißt — einer Reinigung des „Gewissens“ ist.

v. 11. Das geschichtliche Auftreten Christi in der Zeit der „Richtigstellung“ ist durch *Χριστὸς . . παραγενόμενος* bezeichnet[1]). Er heißt „Hoherpriester“ und zwar — nach der von uns bevorzugten Lesart — *τῶν γενομένων ἀγαθῶν*[2]). Gemeint sind unter den „Gütern“ — dem allgemeinen Begriffe entsprechend — alle die Gaben und Gnaden, besonders die „Vollendung“, die uns Christus als Hoherpriester erworben hat und mitteilt. Dieselben werden aber — wohl in absichtlicher Anspielung auf das zuvor vom Erscheinen Christi in der Zeit gebraucht *παραγενόμενος* — „gekommen“ genannt. Dieser Begriff entspricht dem Gedanken, daß mit Christi Hohenpriestertume *καιρὸς διορθώσεως* eingetreten ist und damit die entsprechenden Heilsgüter auch der Gegenwart bereits angehören.

In einer an die Vorstellung, daß der alttestamentliche Hoheprieser am großen Versöhnungstage durch das „erste Zelt“ hindurch in das Allerheiligste ging und vor den vorbildlichen Thron Gottes kam, anknüpfenden Weise hält uns unser Brief den Weg vor, den Christus als unser Hoherpriester durchschritten, da Er zum wirklichen Throne Gottes, zu dessen Rechten Er sich setzte, trat. Infolge solcher Gegenüberstellung werden wir dazu geführt, die Worte *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς . . .* im Anschluß an die Vorstellung von den verschiedenen „Himmeln“[3]) auf die Himmelsräume im Unterschiede von jener unmittelbaren Gottesnähe, die dem Sohne auch nach Seiner

---

[1]) Vgl. unten in v. 26: *φανερωθῆναι*; sonst 10, 5 (*εἰσερχόμενος*); zu *παραγίγνεσθαι* Matth. 3, 1; vgl. Luc. 12, 51 u. a.

[2]) Die andere Lesart: *τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* wäre dahin zu deuten, daß der Verfasser sich auf den alttestamentlichen Standpunkt versetzt und der neutestamentlichen oder der „kommenden Zeit“ Güter damit bezeichnet habe.

[3]) Vgl. oben 4, 14 (S. 137).

verklärten Menschheit zukommt, zu beziehen[1]). Diese Auffassung vermag auch leicht die einzelnen Angaben zu deuten, als: „größer“ im Vergleich zu dem räumlich so beschränkten „Heiligen“; „vollkommener“ im Hinblick auf die Beschaffenheit des „ersten Zeltes“, wenngleich zu diesem das Wertvollste genommen worden war; „nicht von Händen gemacht“ unter Bezugnahme auf die Anfertigung und Aufstellung durch Msnschen; ja es gehört das Zelt, das Christus durchschritten (*διά*) überhaupt nicht dieser irdischen Schöpfung an: *τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως.* Die genannten Eigenschaften aber wie auch die Praeposition *διά* und die Gegenübersteilung zum vorbildlichen „Heiligen“ erheben teilweise oder insgesamt Widerspruch gegen jene Erklärungen, welche *σκηνή* deuten wollen: von der menschlichen Natur Jesu Christi[2]), die doch verklärt in dem himmlischen „Allerheiligsten“ ist; oder von der streitenden Kirche[3]), durch die Jesus auch nicht wie durch ein Zelt hindurchgegangen ist; oder von der „Zuständlichkeit seiner exinanitio von der Krippe bis zum Kreuze“[4]), worans die mit 8, 1. 2 unvereinbarliche Consequenz, daß der Zustand der Verklärung dem „Allerheiligsten“ entspräche, folgen würde.

Die in v. 11 begonnene Vergleichung Christi mit dem alt- v. 12.
testamentlichen Hohenpriester erhält ihre Fortsetzung, indem durch *οὐδέ*, welches nicht einfach copulativ zu fassen ist, ausgedrückt wird, daß auch in dem folgenden Punkte ein Unterschied enthalten ist. Statt des localen Sinnes, in welchem zuvor in v. 11 die Präposition *διά* gebraucht worden, wird sie nun in instrumentaler Bedeutung angewandt. Sie besagt in v. 12 nämlich, daß das Blut das Mittel zum Eintritt in das Allerheiligste ist. Unter absichtlicher Bezugnahme auf die Zahl der Farren und Böcke, die im Laufe der Jahre an den großen Versöhnungstagen geopfert worden waren — im Gegensatze zu einem Opfer Christi

---

[1]) So Ambrosiaster, Glossa ordin., Thom. Aqu., Nic. Lyran., Klee, Bleek, Lünem., Bisp., Ad. Maier, Zill, Pánek, B. Weiß u. a.

[2]) So Chrys., Theodoret, Oekum., Theophyl., Primas., Grotius, Estius u. a.

[3]) So Cajet., Cornel. a Lap.

[4]) So Thalhofer, das Opfer . . . S. 98. Noch andere Deutungen sind bei B. Weiß, S. 221, Anmerkg. zu finden.

—, ist der Plural *δι αἵματος τράγων καὶ μόσχων* gewählt. Wie dereinst das bei den Opfern vergossene Blut derselben den Eintritt in das Allerheilisste ermöglichte, so giebt es auch im Neuen Bunde ein Blut, das einem Schlüssel vergleichbar den Zugang zum Himmel wieder eröffnet[1]). Aber wie unendlich verschieden ist dieses von jenem! Nicht ist es das von Farren und Böcken, sondern das Jesu Christi, unseres Hohenpriesters selbst. Wir gedenken bei der Hervorhebung dieses Unterschiedes der Bedeutung und Kraft des Opferblutes, von dem es heißt: „ich habe das Blut euch auf den Altar gegeben, zu sühnen eure Seelen; denn das Blut sühnt mittels der Seele“[2]). Darum versetzen wir uns bei diesen Worten unter das Kreuz, da Jesu heiligstes Blut von Seinem Leibe sich trennte[3]). Und von da wenden wir unsern Blick wieder zurück auf unseren *παραγενόμενος ἀρχιερεύς*, von dem nun gesagt wird: *εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια*. Im Gegensatze zu dem alljährlichen — *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ* (v. 7) — Eingehen des alttestamentlichen Hohenpriesters in das „Allerheiligste“ steht Christi einmaliger Eintritt in den Himmel. Es bedarf bei Ihm keiner Wiederholung, weil die „Erlösung“, die Er „gefunden hat“, keine, die nur eine gewisse Zeit lang ausreicht, sondern eine „ewige“ ist: *αἰωνίαν* — auf diesem Worte liegt der Nachdruck des Gedankens — *λύτρωσιν εὑράμενος*. Da im Kreuzesopfer, das der Himmelfahrt vorausging, die Loskaufung[4]) erfolgt ist, so nehmen wir *εὑράμενος*[5]) im Sinne eines Plusquamperfectum[6]).

vv. 13-14. Der Gedanke nun, daß Christus eine ewig dauernde Erlösung bewirkt hat und darum ein für allemal in das wahre

---

[1]) Vgl. im Unterschiede zu *διά* in v. 25: *ἐν αἵματι* . .

[2]) Lev. 17, 11.

[3]) Nicht denken wir darum hier an jenes Blut, das der Hohepriester nahm und es ins Allerheiligste trug. Darum sind hier Erörterungen, wie sie z. B. Delitzsch und Zill über das Blut, mit dem Christus in den Himmel eintritt, bieten, nicht motiviert.

[4]) Zu *λύτρωσις* vgl. Röm. 3, 24 (III. Bd. S. 134) (*ἀπολύτρωσις*).

[5]) Zur alexandrinisclen Form des Aor. II. *εὑράμενος* vgl. Winer, § 13, 1 (S. 71).

[6]) So Vulg. (introivit semel in Sancta aeterna redemptione inventa), Estius, Lünem., Zill u. a.

Allerheiligste als unser Hoherpriester eingegangen ist, erhält im Folgenden seine Begründung (*γάρ*). Zu diesem Ziele stellt der Verfasser die alttestamentlichen Opfer und Reinigungsmittel dem einen Opfer Christi gegenüber und läßt aus deren Wesensverschiedenheit den Schluß auf die Verschiedenheit ihrer Wirkungen ziehen. Ausgangspunkt ist dabei die Wirksamkeit der alttestamentlichen Sühnopfer[1]) und des Besprengens mit dem Reinigungswasser. Dieses war eine Mischung von fließendem Wasser mit der Asche, die durch das Opfern und gänzliche Verbrennen einer fehlerlosen roten Kuh erhalten worden war[2]). Wenn nun jemand durch die Berührung mit einem Leichname „unrein“ — *κοινοῦν* = *βεβηλοῦν* oder *μιαίνειν*, verunreinigen im levitischen Sinne — geworden, so sollte er am dritten und siebenten Tage mit dem genannten „Wasser der Besprengung“ (LXX: *ὕδωρ ῥαντισμοῦ*) sich besprengen lassen, wodurch er dann wieder „rein“ — *ἁγιάζειν* = *ἁγνίζειν* oder *καθαρίζειν*, reinigen, heiligen, als Gegensatz zu *κοινοῦν* — ward. Hierbei aber handelt es sich nicht um die Beseitigung einer der Seele anhaftenden Unreinheit, sondern nur um ein *ἁγιάζιεν πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*, d. i. um eine rein äußere nur den sinnlichen Teil des Menschen betreffende Heiligung. Wenn nun aber diese materiellen und leblosen Dinge, die dem Opfernden ja auch fremd gegenüber stehen und selbst der durch Sünde und Fluch betroffenen sichtbaren Schöpfung angehören, dennoch eine solche Wirkung haben, um wie viel mehr (*πόσῳ μᾶλλοι*) muß das nach jeder der genannten Seiten so wesentlich verschiedene Blut Christi sühnend wirken können. Dieses ist nämlich kein totes Blut, sondern auch dann, als es vom heiligsten Leibe getrennt, zur Erde niederfloß, war es mit der Gottheit Christi vereinigt. Im Hinblick auf diese fährt der Verfasser fort: *ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν κτλ.* Es verweist nämlich das Adjectivum *αἰωνίου* — zumal in einem Schreiben, das wiederholt die Lehre von der Gottheit Christi ausdrücklich vorträgt, oder doch voraussetzt — auf jene Natur unseres Erlösers hin, der

---

[1]) Vgl. wieder Lev. 17, 11; auch Gen. 9, 5.

[2]) Vgl. hierzu die nähere Beschreibung in Num. c. 19.

die Ewigkeit eigen ist. Daß zur Bezeichnung der Gottheit Christi[1]) hier aber das Wort *πνεῦμα* gerade gewählt worden, dafür dürfte der Grund in dem Gedanken an die rein geistige Wesenheit der göttlichen Natur — im Gegensatze zur Sinnlichkeit der Welt, der auch die alttestamentlichen Priester und Opfer angehörten, — erblickt werden können. Der Zusammenhang, nach welchem wir die Begründung von v. 12, speciell von *εἰσῆλθεν ἐφάπαξ . . . αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος*, vor uns haben, empfiehlt die auch vom rein textkritischen Standpunkte aus zu bevorzugende Lesart *πνεῦμα αἰώνιον*[2]) und läßt erkennen, daß gerade die Eigenschaft der Ewigkeit den „Geist“ zu einer für immer ausreichenden Genugthung befähigt hat. Die weiteren Worte *ἑαυτὸν προσήνεγκεν* versetzen uns wieder unter das Kreuz, da Christus das Selbstopfer vollendete. Aber warum ist die Praeposition *διά* gewählt? Die Hingabe bestand im Tode. Wer sich aber diesem unterworfen hat, kann sich nicht mehr darbringen, kann nicht — und die specielle Vorstellung von dem Hineintragen des Opferblutes in das Allerheiligste bestimmt ja die Darstellungsweise hier — sein Opferblut vor den Thron Gottes bringen. Anders Christus. Weil auch nach Seinem Tode am Kreuze Sein Leib und Sein Blut mit Seiner Gottheit oder — wie hier der Ausdruck lautet — mit dem „ewigen Geiste“ vereint blieb; darum konnte Er „durch“ Denselben Sein vergossenes Blut in das wahre Allerheiligste, in den Himmel vor den „Thron der Majestät“ Gottes (7, 1) hineintragen und so Sich Selbst als die Opfergabe darstellen. Dieselbe ist „unbefleckt“ (*ἄμωμον*) im Gegensatze zu den alttestamentlichen Opfergaben, die der von der Sünde und ihrem Fluche betroffenen Erde entnommen sind. Es liegt aber nahe, daß der Verfasser beim Niederschreiben des Wortes *ἄμωμον* an dieser Stelle, wo er unmittelbar zuvor der Gottheit Christi gedacht hat, dasselbe nicht ohne Bezug-

---

[1]) Vgl. hierzu besonders Röm. 1, 4 den Ausdruck *πνεῦμα ἁγιωσύνης* zur Bezeichnung der Gottheit Christi, insofern sie die Heiligkeit ist. (III. Bd., S. 47 f.); I. Tim. 3, 16. Von der Gottheit Christi verstehen *πνεῦμα αἰώνιον* auch Bisp., Zill, Kurtz u. a.

[2]) Die Vulg. liest: qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo. Estius, Bleek, de Wette, Pánek u. a. denken an den heiligen Geist.

nahme darauf, daß aus der göttlichen Natur auch die substantielle Heiligkeit der mit ihr in einer Person vereinigten Menschheit folgt, gewählt worden ist.

Alle die genannten Unterschiede aber zwischen dem neutestamentlichen Hohenpriester und Seinem Opfer gegenüber den Priestern des Alten Bundes und ihren Opfern begründen den Schluß a minori ad majus, der mit *πόσῳ μᾶλλον* eingeleitet ist und in den Worten *καθαριεῖ τὴν συνείδησιν κτλ.* gipfelt. Christus und Sein Opfer sind ihrer Natur nach derart, daß zwischen ihnen als Ursache und der durch sie herbeigeführten Wirkung auf den Geist des Menschen, der Reinigung des Gewissens, noch unendlich mehr als ein entsprechendes Verhältnis besteht. Aber auch die andere Wahrheit folgt wieder aus unserer Stelle, daß es sich um ein wirkliches Reinigen, nicht also um ein bloßes Zudecken und Nichtanrechnen der „toten Werke“ handelt. Endlich ergiebt hier der Zusammenhang, daß die Worte *ἔργα νεκρά* bildlich für sündige Werke gebraucht sind[1]). Das Ziel der Reinigung ist der wahre Gottesdienst: *εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.* Die Ausdrucksweise „tote Werke“ legt als Gegensatz nahe, daß von denen, die dem „lebendigen“ Gotte dienen, „lebendige“ d. i. eine Wirkung oder Frucht hervorbringende oder verdienstliche Werke geübt werden.

Indem der Verfasser in diesem Satze die Ursache, durch welche das neutestamentliche Opfer seinen unendlichen Wert erhält, die Gottheit Christi, genannt, hat er für die Worte *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος* auf den letzten und in unendlichem Maße genügenden Grund zurückgegriffen.

Im Vorausgehenden hat der Brief uns zu dem Schlusse v. 15.
geführt, daß das Blut des Gottmenschen das Gewissen in Wahrheit „reinigt“. Christus ist eben ein durchaus anderer Hoherpriester als die des Alten Bundes es waren. Deshalb — *διὰ τοῦτο* bezieht sich auf den Gedanken von v. 14 — ergiebt sich auch (*καί*) die weitere Folge, daß Er eines „neuen Bundes Mittler ist.“ Schon 8, 8—11 ist dieser „neue“ Bund dem ersten gegenüber gestellt und als ein von diesem wesentlich verschiedener und

---

[1]) Vgl. oben die Erklärung zu 6, 1 (S. 164).

vollkommenerer beschrieben worden; an dieser Stelle hier erscheint, um der Verbindung mit v. 14 willen die Neuheit als in der Sündenvergebung, welche der „alte“ Bund als solcher nicht kannte, begründet. Der Schwerpunkt des Gedankens aber liegt nicht auf *καινῆς* (sc. . . . *διαθήκης*) — wie das auch die einfache Nachstellung dieses Adjectivs bestätigt —, sondern auf *μεσίτης*. Dabei nimmt der Verfasser bereits den Begriff *διαθήκη* nicht mehr in der allgemeinen Bedeutung „Bund“, sondern faßt ihn schon unter dem bestimmten Gesichtspunkte, daß derselbe ein „Testament“ ist. Das Ziel seiner Entwicklung ist nämlich, die Notwendigkeit des Todes des neutestamentlichen Mittlers aufzuzeigen, wie das schon früher einmal dargethan worden ist[1]). Christi Leiden und Tod sind ja gerade ein Stein des Anstoßes für den Juden. Um diesem „Ärgernisse“ zu begegnen, betrachtet der Brief hier den Begriff *διαθήκη* nach der besonderen Seite, nach welcher er in Folge der göttlichen Verheißung ein zu erlangendes, der Zukunft nach angehörendes Gut in Aussicht stellt, ja darauf ob des gnädigen göttlichen Versprechens dem bundestreuen Volke ein Anrecht giebt. Es ist also nicht ein Wechsel, sondern eine bestimmte Ausführung des Wortes *διαθήκη*, wenn es in diesen Versen in der speciellen Bedeutung „Testament“[2]) genommen wird. Dem entsprechend ist die Thätigkeit Christi als Mittler[3]) auf die Wiedereröffnung des Endzieles, auf die Erschließung des Himmels als des ewigen Erbes gerichtet, wozu aber die Tilgung der Sünden die vorausgehende Bedingung ist. In solchem Gedankenkreise sich bewegend fährt der Verfasser fort, das Ziel der Mittlerschaft unseres Hohenpriesters zu beschreiben: *ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν κτλ.* Er hält uns den sühnenden Opfertod Christi vor die Seele und hebt aus dem ganzen Umfange der Wirksamkeit desselben mit Rücksicht auf seine Leser, die einst dem Alten Bunde angehört hatten, den bestimmten engeren Kreis, der diese gerade angeht, heraus, indem er fortfährt: *τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ*

---

[1]) Vgl. oben 2, 20.

[2]) Vgl. zu dem Begriffe *διαθήκη* oben zu 7, 22 (S. 204); Gal. 3, 15 (I. Bd, S. 284); auch Simar, l. c. S. 106.

[3]) Vgl. zu *μεσίτης* Gal. 3, 19 f.

διαθήκη παραβάσεων. Weil der Gedanke, daß der „erste“ Bund als solcher keine Nachlassung der Sünden kennt, leitend ist, darum wird hier betont, daß die „Übertretungen“ [1]) des göttlichen Willens zur Zeit [2]) desselben ihre Sühne nur in dem Opfertode Christi finden. Iede Rechtfertigung, jede Verzeihung einer Sünde in der vorchristlichen Zeit ist also eine Zuwendung anticipando des Verdienstes Jesu Christi. — Da es sich also um die Betonung dieses ganz bestimmten Gesichtspunktes handelt, so ist durch unsere Stelle hier nichts weniger als die Allgemeinheit des Sühnopfers Christi ausgeschlossen.

Aber auch bei dem „ersten“ Bunde bleibt der besondere Charakter desselben als Testament insofern maßgebend, als sein Ziel das Erben des Reiches des Messias ist, welches in der Besitzergreifung des gelobten Landes durch die Vermittlung des typischen Josua ein Vorbild hat. Wie nun einst nicht alle Jsraeliten, weil sie gegen Gott gesündigt, in das gelobte irdische Erbe eingingen, so sind es auch nur die „Berufenen“, welche in den Besitz des „ewigen Erbes“ gelangen. Der Zusammenhang, welcher speciell den „ersten“ Bund berücksichtigt, heißt uns bei den *κεκλημένοι* an die Berufenen aus dem Volke Israel zu denken. Da aber doch allen Nachkommen Abrahams die „Verheißung“ gegeben worden ist, so folgt, daß wir hier — wie auch sonst öfter [3]) — bei *ἐπαγγελία* nicht an die Botschaft nur — denn diese war ja allen Kindern jenes Patriarchen zu teil geworden —, sondern auch an den Inhalt derselben zu denken haben. Dieser aber ist der Himmel, der unter dem Gesichtspunkte einer testamentarischen Verfügung und im Hinblicke auf die Vergänglichkeit des irdischen Besitzes als Gegensatz „ewiges Erbe“ [4]) genannt wird.

Das Ziel, den Lesern die Notwendigkeit des Todes des neutestamentlichen „Mittlers“ innerhalb der von Gott getroffenen Heilsordnung zu zeigen, weiter verfolgend benutzt der Verfasser vv. 16. 17.

---

[1]) Zu *παράβασις* vgl. Gal. 3, 19; Röm. 2, 23; 4, 15; 5, 14.

[2]) Zu *ἐπί* cum Dat. in zeitlicher Bedeutung (während) vgl. Winer, § 48. c.

[3]) Vgl. Gal. 3, 14. 22 und oben zu 6, 12.

[4]) Es ist infolge des Zusammenhanges der Gen. *αἰωνίου κληρονομίας* also nicht zu *κεκλημένοι*, sondern per hyperbaton zu *ἐπαγγελία* zu beziehen.

das Wort *διαθήκη* in der besonderen Bedeutung von „Testament“. Um nämlich rechtmäßig in den Besitz eines „Erbes“ zu gelangen — so schreitet die Entwickelung fort —, muß zuvor der Tod des Erblassers richterlich festgestellt sein (*θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι*[1]) *τοῦ διαθεμένου*). So liegt es nämlich in der Natur eines Testamentes. Dasselbe steht in seinen Verfügungen erst fest, wenn die Verfügenden tot sind (*διαθήκη γὰρ ἐπὶ*[2]) *νεκροῖς βεβαία*), weil es ja Bestimmungen trifft, die erst nach dem Ableben „des Testators“ in Geltung treten sollen: *ἐπεὶ μήˌ [ποτε] τότε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος*. Nun aber ist jetzt - so wäre die Schlußfolgerung fortzusetzen — das „Testament“ in Kraft getreten; denn der Himmel, der bis zum Tode Christi den Menschen verschlossen war[3]), ist wieder eröffnet. Daraus ergiebt sich, daß der Erblasser gestorben[4]) sein muß. Als solcher erscheint aber hier Christus. Als der Besitzer des ewigen Erbes wird Er hier vom Verfasser uns vorgestellt. Dieses ist Er auch nach Seiner menschlichen Natur, weil dieselbe mit der Gottheit in der Einen göttlichen Person vereinigt ist[5]).

Den Gedanken aber, daß Christi Tod notwendig, um den Menschen den Besitz des „ewigen Erbes“ zu ermöglichen, giebt der Evangelist Johannes in dem Gleichnisse des Herrn von dem Weizenkorne, welches in die Erde gesenkt und sterben muß, um so „viele Frucht zu bringen“, wieder[6]). Ebenso wird die Sendung des heiligen Geistes an den Weggang des Sohnes von der Erde geknüpft[7]). Auch bei Lucas erscheint Jesus als Testator[8]).

---

[1]) *θάνατον φέρεσθαι* bedeutet im juristischen Sinne (vgl. Act. 25, 7. (Rec.); Joh. 18, 29) die Beibringung, d. i. die Feststellung des Todes des Erblassers. Zu anderen Deutungen vgl. Ad. Maier z. d. St.

[2]) Zu *ἐπί* vgl. oben 8, 1.

[3]) Hier handelt es sich nicht um die Rechtfertigung, sondern um den Eintritt in den Himmel, weshalb an dieser Stelle die Erörterungeu über die Zuwendung der heiligmachenden Gnade in der vorchristlichen Zeit, wie sie Estius und Zill bieten, nicht motiviert sind.

[4]) Die Auferweckung von den Toten kommt bei dieser Erwägung nicht in Betracht.

[5]) Vgl. oben die Erklärung zu 1, 2 von *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων* (S. 32 f).

[6]) Joh. 12, 24.

[7]) Vgl. das. 16, 7.

[8]) Luc. 22, 29: *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν βασιλείαν*. Vgl. Bisp. z. d. St.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß mit ἡ πρώτη — vgl. auch 8, 12. 13 — der Alte Bund gemeint ist[1]), weil in den unmittelbar vorausgehenden Versen (15—17) vom Neuen die Rede war und v. 18 mit denselben in ein logisches Abhängigkeitsverhältnis gebracht ist durch ὅθεν. Aus dem Charakter des „Neuen Bundes“ als eines Testamentes und der sich daraus ergebenden Notwendigkeit des Todes Christi als des „Erben von allem“ (1, 2) und unseres Erblassers wird eine Folgerung auf den Alten Bund gezogen, welche uns die Thatsache, daß auch dieser nicht ohne Blut geheiligt worden ist[2]), erklären soll. Der Verfasser erinnert nämlich seine Leser an die Weise, in der einst die Bundesheiligung durch Moses ausgeführt worden war, und findet dafür den letzten Grund in der durch den Tod Christi vermittelten Heiligung der zum „ewigen Erben Berufenen“. Alle im Folgenden genannten und auf Reinigung und Heiligung hinzielenden typischen Ceremonien, besonders die Besprengungen mit Blut sind letztlich deshalb angeordnet worden, weil seiner Zeit Christus durch das Vergießen Seines kostbarsten Blutes das „neue Testament“ in Kraft gesetzt hat. Aus diesem Zusammenhange ergiebt sich denn auch, daß ἡ πρώτη scil. διαθήκη nicht in der besonderen Bedeutung von „Testament“ und den damit gegebenen Consequenzen über einen Testator und den notwendigen Tod desselben — wer sollte auch als solcher beim „ersten“ Bunde gedacht werden? — verstanden werden muß. Ebenso lassen sowohl der Ausdruck οὐδέ, als insbesondere die allgemeine Wendung οὐ χωρὶς αἵματος erkennen, daß der Verfasser in v. 18 trotz der engen Verbindung mit dem unmittelbar Vorausgehenden doch nicht die Darstellung des Alten Bundes unter dem Gesichtspunkte eines Vermächtnisses fortführen will[3]). Er schickt sich vielmehr an, aus der Geschichte Israels

vv. 18-22.

---

[1]) Wetstein und Kopp wollen mit der Rec. σκηνή ergänzen.

[2]) Zu ἐγκαινίζειν, welches im N. T. nur hier und 10, 20 gebraucht ist und bei den LXX die Bedeutung teils von „neu machen,“ teils von „einweihen“ hat, vgl. Deut. 20, 5; I. Kge 8, 63; II. Chron. 7, 5; zu ἐγκαινισμός: I. Makk. 4 59, und ἐγκαίνια (Tempelweihfest): Joh. 10, 22.

[3]) Darum ist es nicht notwendig mit Bisping und Keil ὅθεν in v. 18 auf v. 15 zurückweisen zu lassen.

und den religiösen Reinigungsacten den Beweis (*γάρ*) für die Richtigkeit seines Satzes, daß das Blut ein wesentliches Bedingnis bei der einstigen Bundesheiligung gewesen war, zu erbringen. Als nämlich Moses jegliches göttliches Gebot (*πάσης ἐντολῆς*), so wie es dem Gesetze entsprach (*κατὰ τὸν νόμον*), dem ganzen Volke verkündet hatte[1]), nahm er das Blut der geschlachteten Opfertiere und besprengte damit sowohl das Buch als auch das ganze Volk. Hierauf bezieht sich der Verfasser aber in einer Weise, die seine Absicht, nicht nur das in Exodus 24 Berichtete anziehen zu wollen, ersichtlich macht. An genanntem Orte wird nämlich bloß erzählt, daß Moses dem Volke alle Worte des Herrn mitgeteilt und sie in ein Buch geschrieben habe. Nachdem dann ein Altar errichtet und junge Stiere (*μόσχοι*) als Brandopfer dargebracht worden, habe Moses als Mittler des Bundes zuerst die eine Hälfte des Blutes gegen den Altar ausgegossen, dann das Buch dem Volke vorgelesen und nach dem Versprechen desselben, alle Worte des Herrn treu befolgen zu wollen, das Volk mit der anderen Hälfte des Blutes besprengt unter den Worten: „Siehe das Blut des Bundes, welchen der Herr mit euch geschlossen hat über allen diesen Worten“[2]). Die wohl absichtlich freie Weise der Wiedergabe dieser Stelle in v. 20: *τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός*; ferner der Umstand, daß auch vom Blute „der Böcke“, „Wasser, scharlachrother Wolle und Hyssop“, deren Exod. 24 in keiner Weise Erwähnung geschieht, die Rede ist, fordern, daß man sich nach weiteren ergänzenden Berichten umsehe. Das umsomehr, als v. 21 auch von einem Besprengen des Zeltes und

---

[1]) Vulg. (lecto enim omni mandato legis a Moyse universo populo), Estius, Bleek, Bisp. u. a. verbinden *κατὰ τὸν νόμον* mit *ἐντολῆς* statt mit *λαληθείσης*.

[2]) Bei den LXX lautet Exod. 24, 8: *ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων*.

Auf diese Stelle nehmen offenbar die Einsetzungsworte des Altarssakramentes (Marc. 14, 24: *τοῦτο τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*) Bezug. Weil nun die Worte des Moses nicht den Sinn: „Dieses bedeutet das Blut des Bundes“ oder „ist ein Zeichen des Blutes des Bundes“ haben können, so muß eine solche Auffassung auch von dem Einsetzungsworte Christi fern gehalten werden.

aller gottesdienstlichen Gerätschaften, die doch zur Zeit der Exod. 24 erzählten Bundesheiligung noch gar nicht hergestellt waren[1]), Mitteilung macht. Endlich ist auch der Ausspruch in v. 22: „und fast wird im Blute alles gereinigt dem Gesetze gemäß“ so zusammenfassend gehalten, daß man sich der Meinung zuneigen muß, der Verfasser habe zwar besonders der Heiligung des „ersten“ Bundes durch Moses gedacht, sei jedoch dabei nicht stehen geblieben, sondern habe seinen Blick über alle die verschiedenen Reinigungen, die mit Blutbesprengungen verbunden waren, schweifen lassen. Demgemäß ist es gerechtfertigt, sowohl in dem Berichte Lev. 8 über die Einweihung der Stiftshütte — woselbst jedoch nur von einem Salben derselben an bestimmten Stellen mit Oel geredet wird — und die Reinigung des Altars mit Blut, als auch in anderen traditionellen Nachrichten[2]) über das Heiligen der gottesdienstlichen Stätte und Gerätschaften die Quellen zu sehen, aus denen unser Brief geschöpft hat. Leicht begreiflich erscheint es, daß, um das Blut nicht gerinnen zu lassen, Wasser damit vermischt, und um zu besprengen, ein Hyssopstengel, der am Ende mit scharlachroter Wolle zum Aufnehmen des Blutes umwickelt war, gebraucht ward[3]). Die einzige hier gemachte Angabe, für die eine anderweitige Nachricht sich nicht finden läßt, ist die, daß Moses auch das Bundesbuch mit Opferblut besprengt hat[4]). Der in v. 22 aber enthaltene Ausspruch, daß „dem Gesetze gemäß“ „im Blute fast alles gereinigt wird“, empfiehlt die Annahme, daß der Schluß auf die

---

[1]) Vgl. Exod. c. 40.

[2]) Vgl. als Zeuge dafür Flav. Jos., antt. III, 8, 6, wo über die mit der siebentägigen Priesterweihe verbundene Entsündigung der Stiftshütte gesagt wird: *Ἐπὶ μὲν οὖν ἑπτὰ τοῦτον τὸν τρόπον* (scil. *ἐκ τοῦ αἵματος τῶν τεθυμένων . . . ἐῤῥαινεν*) *αὐτούς τε καὶ τὰς στολὰς ἐθεράπευε τήν τε σκηνὴν καὶ τὰ περὶ αὐτὴν σκεύη ἐλαίῳ τε προθυμιωμένῳ καθὼς εἶπον καὶ τῷ αἵματι τῶν ταύρων καὶ κριῶν σφαγέντων καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἑνὸς κατὰ γένος.*

[3]) Vgl. hierzu die Beschreibungen der Sühnung der vom Aussatz Genesenen uud der durch Berührung mit Toten Unreingewordenen: Lev. c. 14; Num. c. 19.

[4]) Die Verbindung von *αὐτὸ τὸ βιβλίον* mit *λαβών*, welche Grotius Bengel u. a. bis auf Ewald annehmen und so die Buchbesprengung ausschließen, wird durch *καί* vor *πάντα τὸν λαόν* unmöglich gemacht.

Buchbesprengung, von der Exodus 24 schweigt, gefolgert worden ist. Dieselbe erscheint insofern, als das „Buch“ als solches ja auch — wie alle übrigen dem heiligen Culte dienenden Gegenstände und das Zelt selbst — aus dem Bereiche der einer Sühne oder Reinigung bedürftigen Creatur genommen ist, angemessen. Was immer nämlich von dem Fluche der Sünde betroffen ist, das alles (*πάντα*) wird fast nur (*σχεδόν*)[1]) „im Blute“ (*ἐν αἵματι*) gereinigt. Es tritt zwischen dem zu Sühnenden und dem Blute eine gewisse Vereinigung (*ἐν*) ein, und das geschieht in der Besprengung. Aber nicht in dieser als solcher liegt die sühnende Kraft selbst, in ihr kann nur ein Mittel der Zuwendung erkannt werden; die Sühne selbst wird lediglich durch die Blutvergießung ermöglicht: *καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας*[2]) *οὐ γίνεται ἄφεσις*[3]). Der Grund dafür liegt darin, daß letztlich in der Hingabe des Lebens Jesu Christi, in Seiner Blutvergießung, jegliche Sühne wurzelt, weshalb auch in den alttestamentlichen vorbildlichen Opfern, bei denen die Thiere des Menschen Stelle vertreten, die Blutvergießung notwendig ist. „Das Blut sühnt“ — so lautet die Ausführung Lev. 17, 11 — „durch die Seele, und die Seele des Fleisches ist im Blute“.

Indem der Verfasser aber seinen Lesern in dieser Weise die Notwendigkeit der Blutvergießung im „ersten“ Bunde vorgehalten, hat er das Ärgernis, das an einem sein Blut vergießenden Erlöser genommen wird, als ihren eigenen Anschauungen über die Weise der Versöhnung mit Gott zuwiderlaufend und deshalb als unberechtigt dargethan.

v. 23. Aus dem soeben ausgesprochenen allgemeinen Satze, daß es ohne Blutvergießung keine Nachlassung giebt, wird die Notwendigkeit abgeleitet (*ἀνάγκη οὖν*), daß einerseits (*μέν*) „die Abbilder[4]) von dem was in den Himmeln“ — d. i. vorab das

---

[1]) Zu den mit *σχεδόν* angedeuteten gewissen Einschränkung vgl. Exod. 19, 10; Lev. 5, 11--13; 16, 26. 28; 25, 5 ff.; Num. 31, 22--29 über die Reinigungen durch Wasser und Feuer und über die vegetabilischen Sündopfer.

[2]) *αἱματεκχυσία* — nur hier gebraucht — ist wahrscheinlich ein vom Apostel selbst gebildetes Wort.

[3]) Das Wort *ἄφεσις* aber bekundet eine wirkliche Nachlassung und nicht nur ein Zudecken und Nichtanrechnen der Sünden.

[4]) Vgl. zu *ὑπόδειγμα* oben 8, 5.

heilige Zelt mit seinen Gerätschaften[1]) — „durch dieses“ — d. i. durch Blut, Wasser und das, was in den vv. 18 u. 19 aufgezählt worden und worauf zurückverwiesen ist, — „gereinigt werden“, und daß andererseits (*δέ*) — worauf ein noch größerer Nachdruck liegt — „das himmlische selbst durch vollkommenere Opfer“ (*κρείττοσιν θυσίαις*) als die des Alten Bundes (*παρὰ ταύτας*) „gereinigt werde“. Auch zur zweiten Vershälfte ist nach dem Zusammenhange das Wort *καθαρίζεσθαι* zu ergänzen. Es hat nun die Frage, wie von einem „Reinigen“ bei *τὰ ἐπουράνια* die Rede sein könne, die Erklärer viel beschäftigt und zu verschiedenen Deutungen geführt[2]). Zur Lösung ist vorab zu beachten, daß durch *μέν* und *δέ* einander gegenübergestellt werden: *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* d. i. „die Abbilder von dem was in den Himmeln“ und *τὰ ἐπουράνια*. Da nun aber jene dem „ersten“ Bunde angehören und ihn charakterisieren, so folgt, daß diese (*τὰ ἐπουράνια*) dem ganzen Zusammenhange entsprechend den „neuen“ Bund bezeichnen sollen. Deshalb werden wir — wie das zwar mehrfach geschieht[3]) — *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* nicht einfach = *τὰ ἐπουράνια* nehmen. Es liegt kein Grund vor, dieses Wort mit jenem ersten Ausdrucke zu identificieren und einen Übergang in der zweiten Vershälfte vom Abbilde auf das Urbild anzunehmen; das Ziel der ganzen Entwicklung und so-

---

[1]) Vgl. oben 9, 2 ff. 9.

[2]) Teils nimmt man ein Zeugma an und setzt den Begriff *καθαρίζεσθαι* in den allgemeinen *ἐγκαινίζεσθαι* um (de Wette, Lünem., Ad. Maier, Bisp.), teils denkt man an die Ausstoßung des Satans aus dem Himmel (Bleek, Wörner), teils sieht man in der Vorstellung von der „Befleckung des himmlischen Heiligtums“ nur einen „anderen Ausdruck“ „für die objective Notwendigkeit der Sündensühne“ (B. Weiß), oder man glaubt, „der Apostel“ habe „die himmlische Cultstätte als durch die Sünden der Menschen befleckt gedacht“, „wie ja auch das mosaische Zelt als sündenbefleckt angesehen und deshalb durch das Blut der Opferthiere gereinigt wurde, obwohl es für sich und an sich selbst keiner Reinigung bedurfte (nach Fr. Ribera, Zill, Thalhofer, l. c. S. 218). Ähnlich sind auch die Anschauungen von Thom. Aqu. u. Nicol. Lyran., die nach Analogie der Reinigung des Zeltes an die Reinigung der Menschen von Sünden, die sie an dem Eintritte in den Himmel hindern, denken.

[3]) Vgl. z. B. Ad. Maier, Zill u. a.

mit auch der Schwerpunkt des ganzen Gedankens ist nicht in dem Inhalte des Begriffes *ἐπουράνια*, sondern in *κρείττοσιν θυσίαις* gelegen.

Wenn nun vorab anzuerkennen ist, daß der hl. Paulus mit *ἐπουρανια* wiederholt den Himmel im engeren Sinne benennt [1]), so darf doch nicht übersehen werden, daß er jenes Adjectivum auch von dem, was seinem Wesen nach zwar nicht irdisch aber doch auf Erden befindlich ist, deshalb gebraucht, weil es seinen Ursprung und sein Ziel im Himmel hat [2]). Dementsprechend ist es eine nicht nur in den Reden Jesu ganz gewöhnliche, sondern auch den paulinischen Gedanken entsprechende Ausdrucksweise, das Reich Christi — mit Einschluß der Kirche auf Erden — als das „Himmelreich“ oder „himmlisch“ zu bezeichnen [3]) Wenn wir also *τὰ ἐπουράνια* auf den ganzen Gegensatz zum „ersten“ Bunde, auf die streitende und triumphierende Kirche, die ja auch bei den Propheten als das eine „neue“ Messiasreich gern dargestellt werden, beziehen; dann ist auch für ein „Reinigen“ in diesem „Himmlischen“ Raum geboten [4]). Und weil es ein solches nur auf Grund vom Blutvergießen der Opfer giebt, so muß es dieses wie im „ersten“, so auch im „neuen“ Bunde oder Reiche Christi („Himmelreiche“) geben. Der Unterschied aber besteht darin, daß in diesem die Opfer „vollkommener“ sein müssen. Hierauf liegt, wie bereits bemerkt worden, der Nachdruck in der
vv. 24-26. Entwicklung. Der Begründung (*γάρ*) der Worte *κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας* gilt die folgende Beweisführung.

---

[1]) Vgl z. B. I. Kor. 15, 48 f. Ephes. 1, 3. 20; 2, 6; 3, 10; Hebr. 3, 1; 8, 5.

[2]) Vgl. bes. die Erklärungen oben zu 6, 4: *γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου.* Vgl. auch 12, 22.

[3]) Vgl. unten zu 12, 22; Gal. 4, 26: *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ.*

[4]) Nicht unrichtig, aber zu eng ist also die Auffassung von Chrysost., Oekum., Theophyl., welche an die Kirche auf Erden allein denken. Vgl. dagegen Estius: Quod si per „coelestia“ totam Ecclesiam placeat intelligi, quae ab Apostolo vocatur: „Jerusalem, quae sursum est, mater nostra“; et Apoc. 21 dicitur „descendere de coelo . . . .“ percommode reddi poterit hujus loci iste sensus: „Jpsa coelestia“, i. e. tota Ecclesia, tam triumphantem quam militantem complectens, „mundatur“, i. e. munditiam ac sanctitatem suam omnem continuo accipit „ab hostia meliore“, quae est Christus in cruce oblatus.

Die Berechtigung des Comperativ's leitet der Verfasser ab zuerst aus der Örtlichkeit der Opferdarstellung. Dieser Absicht entspricht es, daß die Eigenschaften der Heiligtümer herausgehoben und einander gegenüber gestellt werden. Das des „ersten" Bundes ist von Händen gemacht, nicht das, in welches Christus eingegangen: *οὐ . . εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός*, indem die gesperrte Wortstellung den Nachdruck auf das Adjectiv legt. Jenes ist nur ein Abbild vom Original, dieses dagegen der Himmel selbst (*ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς τὸν οὐρανόν*). Unter Bezugnahme darauf, daß in der vorchristlichen Zeit kein Mensch unmittelbar vor dem Angesichte Gottes erscheinen [1]) und der Hohepriester selbst, wenn er das Blut der Sühnopfer für sich und das Volk in's Allerheiligste trug, nur durch eine Rauchwolke verdeckt eintreten durfte [2]), wird von Christus unserem Hohenpriester gesagt, daß Er „jetzt" nach Vollbringung Seines Opfers am Kreuze „vor dem Angesichte Gottes für uns" erschienen ist (*νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*). Angereiht werden weitere Unterschiede, welche die Vorzüglichkeit der neutestamentlichen Reinigungsopfer in's Licht stellen: *οὐδ' ἵνα πολλάκις προσφέρῃ κτλ.* Das einmalige [3]) und das Selbstopfer Christi wird gegenüber gehalten den alle Jahre am großen Versöhnungstage zu wiederholenden Opfern und dem „fremden Blute", mit welchem der Hohepriester in das Allerheiligste eintrat, Wie die Begründung in v. 27 — speciell das Wort *παθεῖν* und die Zeitbestimmung *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων* — zweifellos ersehen lassen, denkt der Verfasser an das Opfer Christi am Kreuze. Dieses aber ist kein „oftmals" darzubringendes, da — wäre dem nicht so — (*ἐπεί*) [4]) Jesus ja „oftmals seit Begründung der Welt hätte leiden müssen." Bei dieser Beweisführung aber sind stillschweigende Voraussetzungen die, daß es erstens auch in der vorchristlichen Zeit eine Versöhnung der Menschen — man gedenke nur der „Gerechten" im Alten Bunde — mit Gott gegeben hat, und zweitens diese nur durch das eine Opfer Christi bewirkt worden ist.

---

[1]) Vgl. Exod. 33, 20.
[2]) Vgl. Lev. 16, 2.
[3]) Vgl. oben 7, 27 f. und 9, 12.
[4]) Zu *ἐπεί* = anderntfalls vgl. 10, 2; Röm. 3, 6; I. Kor. 5, 10; 7, 14.

Im Gegensatze zu *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* steht die durch *νυνὶ δέ* näher gekennzeichnete Bestimmung: *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*. Sie charakterisiert die messianische Zeit als die Endperiode aller und als das Ziel der vorbereitenden Heilsgeschichte [1]), jene dementsprechend als den Anfang derselben. Wenn aber hier die Menschwerdung [2]) als „Erscheinung" (*πεφανέρωται*) aufgefaßt wird, so dürfte das seinen Grund in dem Gedanken an das ihr schon vorausgehende versöhnende Wirken des Erlösers in der vorchristlichen Zeit finden können. Das Ziel der Menschwerdung besteht in der Beseitigung der Sünde (*εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας*), das Mittel dazu ist das Selbstopfer Christi (*διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ*).

vv. 27. 28. Der Gedanke von der Einmaligkeit des Leidens und Todes Jesu bekommt noch ein Analogie-Ausführung. Es wird ein zugleich das zweite Glied begründender Vergleich (*καθ' ὅσον* [3]), dem in v. 28 *οὕτως καί* entspricht) vorgenommen. Wie es nämlich durch die göttliche Ordnung den Menschen bestimmt ist (*ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις*), einmal zu sterben, worauf dann die Entscheidung für immer (der status termini) folgt — dieser letzte Gedanke findet in dem Zusatze *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις* Ausdruck [4]) —, so ist auch Christus nur einmal dargebracht worden, um die Sünden vieler zu tragen, und wird ein zweitesmal, ohne mit Sünde — als Stellvertreter — beladen zu sein, zum jüngsten Gerichte erscheinen „denen zum Heile, die Ihn erwarten [5])."

---

[1]) Vgl. hierzu I. Kor. 10, 11 (*τὰ τέλη τῶν αἰώνων*); Gal. 4, 4 (*πλήρωμα τοῦ χρόνου*), Ephes. 1, 10.

[2]) Hieran zu denken, ist durch den Zusammenhang gegeben, weshalb Chrys., Justin., Corn. a Lap. u. a. hier unzutreffend das Erscheinen Christi vor dem himmlischen Vater nach der Auferstehung gemeint wissen wollen.

[3]) *καθ' ὅσον* ist vergleichend und begründend.

[4]) Aus *μετὰ . . τοῦτο* kann nicht geschlossen werden, dass das der Zeit nach unmittelbar dem Tode folgende besondere Gericht unter *κρίσις* gemeint sei. Es steht aber nach dem Zusammenhange anzunehmen, dass *κρίσις* nur zur Bezeichnung des Endschicksales und zwar unter dem besonderen Gedanken an die Erteilung des Lohnes dienen soll. Ich halte es gar nicht für ausgeschlossen, dass der Apostel sowohl das besondere als das allgemeine Gericht meint, denn durch dieses wird den Seligen in der Verklärung der auferstandenen Leiber erst die volle Herrlichkeit zu teil.

[5]) Zu dem paulinischen Lieblingsausdrucke *ἀπεκδέχεσθαι* vgl. Gal. 5, 5; I. Kor. 1, 7; Röm. 8, 19. 23. 25; Phil. 3, 20.

Aus dieser Gegenüberstellung ergiebt sich bereits, daß *προσενεχθείς* ebenfalls nicht vor der Selbstdarstellung im Himmel, sondern wie zuvor die Worte *εἰς ἀθέτησιν τῶν ἁμαρτιῶν . . . πεφανέρωται* von dem Opfertode Christi am Kreuze verstanden werden muß. Darin aber, daß nach dem Tode das „Gericht“ folgt, liegt ein Grund, weshalb die zweite sichtbare (*ὀφθήσεται*) Wiederkunft des Herrn den Gläubigen „Heil“ als Lohn für ihr treues Ausharren bringt. Es ist das ein Schlußwort, welches zugleich eine Mahnung für die dem Abfalle zuneigenden Adressaten enthält. — Wenn es aber in dieser Entwicklung heißt *εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας* und nicht etwa *πάντων*, so findet das darin seine Erklärung, daß der Brief auf die Vielheit [1]) derer, für die Jesus sich opfern ließ, hinzeigen will [2]); auch wenige konnten ja „alle“ sein. — Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß dem Verfasser das Bild Jesu als des Lammes, das unsere Sünden trägt und für uns dargebracht wird, vorschwebt [3]). Darin finden sowohl das Passivum *προσενεχθείς* als die Wahl des Wortes *ἀναφέρειν* [4]) scil. *ἁμαρτίας* und *χωρὶς ἁμαρτίας* ihre Motivierung. Das Tilgen der übernommenen Sünden ergiebt sich daraus, daß ihr Träger als Opfer „geschlachtet“ wird und in seinem Tode das Subject, dem dieselben anhaften, ihnen entzieht und sie so gleichsam mittötet [5]). Erinnert werden wir an die Vorstellung des Welterlösers als des „Lammes Gottes“ durch den Vorläufer Johannes und ferner an die Beschreibung der Wiederkunft des Herrn als des Weltrichters, — dieses letztere jedoch nur

---

[1]) Vgl. hierzu Röm. 5, 15. 19.

[2]) Darum bedarf es nicht der Annahme, dass unter *πολλῶν* nur die gemeint seien, die auch wirklich zum Heile gelangen, wie Chrys., Theophyl., Oekum u. a. erklären.

[3]) Vgl. bes. Isai. 53, 4, 12: *αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε.*

[4]) *ἀναφέρειν* = aufnehmen, um etwas zu tragen; die Itala und die Vulg. übersetzten dieses Wort mit exhaurire = ausschöpfen; ein Ausdruck, der die vollständige Hinwegnahme der Sünden besagt.

[5]) Vgl. die Pesch.: „und in seiner Person hat er geschlachtet die Sünden Vieler.“

Zum Gedanken selbst aber vgl. die Erklärung zu Röm. c. 6, 1 ff.; spec. III. Bd, S. 195 f: S. 196 Anmkg. 1.

insofern, als Er Sich zu denen zu Seiner Rechten wendet. Unter diesen möchte der Apostel auch seine Leser wissen.

X, 1-4. Bei dem Nachweise der Erhabenheit des Opfers des Neuen Bundes im Vergleich mit denen des Alten hat der Verfasser zuletzt darauf hingezeigt, daß jenes erstere als ein für allemal genügend dargebracht worden ist. Diese Wahrheit erhält nun noch in doppelter Weise eine Begründung: eine, die aus dem Wesen der alttestamentlichen Opfer im Gegensatz zu dem einen neutestamentlichen abgeleitet wird, und die andere, welche sich auf Schriftstellen stützt.

„Das Gesetz" — so beginnt die Darlegung — hat nur den „Schatten" der „zukünftigen Güter". Da *μέλλοντα* vom Standpunkte des „Gesetzes" aus gesprochen auf das Messiasreich verweist, so würde man *ἀγαθά* — allgmein wie es an sich lautet — von allen durch Christus gebrachten Gaben und Gnaden verstehen, wenn nicht der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden speciell auf die Versöhnung mit Gott hindeuten würde und somit des besonderen an die Rechtfertigung und Heiligung zu denken Anlaß böte. Das Bild des „Schattens" aber besagt nicht allein, daß nur die Umrisse oder eine Darstellung im Großen und Ganzen gegeben sind [1]), sondern auch um des Wortes *μελλόντων* (scil. *ἀγαθῶν*) willen, daß derselbe den kommenden Gütern vorausgeht. Im Hinblicke nun auf die durch den Zusammenhang gegebene besondere Beziehung von *ἀγαθά* zu der durch das Opfer Christi gewirkten Sühne und Heiligung erklärt sich, daß diese Güter als *πράγματα*, als „Thatsachen" [2]) eingeführt werden. Der Wirklichkeit der „Thatsachen", die im Neuen Bunde gesetzt sind, stehen im Alten nur diese — wie ein Schatten das folgende wirkliche „Bild" zeichnet — typisch darstellenden Handlungen gegenüber. Weil nun aber der gemeinsame Gesichtspunkt, unter dem beide mit einander verglichen werden, der ist, wie wir sie wahrnehmen, so wird der vorausfallende „Schatten", der ja auch ein Bild bietet, den folgenden „Thatsachen" selbst, wie sich diese uns zeigen, gegen-

---

[1]) Zu dem Bilde *σκιά* vgl. auch oben zu 8, 5.

[2]) Es wird das Wort *πράγματα* ganz in der Bedeutung wie oben 6, 18 beibehalten.

über gestellt [1]). Wir nehmen aber auch von dem, was gekommen, die äußere Erscheinungsform, d. i. „das Bild“ wahr. Ein solches Bild ist jedoch durch die Wirklichkeit dessen, was es zeigt, bedingt; wo jenes, da auch diese [2]).

Weil also das „Gesetz“ nur den „Schatten“ der kommenden „Güter“ hat und all sein auf Versöhnung des Menschen mit Gott zielendes Thun auch nur ein „vorbildliches“ ist, so ergiebt sich, daß es mit der „alljährlichen“ Wiederholung seiner nämlichen Opfer (*κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις*) — dabei ist des großen Versöhnungstages gedacht —, die man endlos darbringt (*ἃς προσφέρουσιν* [3]) *εἰς τὸ διηνεκές*), nicht die Fähigkeit besitzt [4]), diejenigen, „die hinzutreten“, zu „vollenden“, d. i. zum letzten Ziele, zur Reinigung, Heiligung und Versöhnung mit Gott zu führen [5]). Gerade dadurch, daß die Opfer immer und immer zu wiederholen sind, wird bekundet, daß dieselben ihr Ziel noch nicht erreicht haben. Gewiß würde man — solche Antwort erheischt die Frage des Verfassers in v. 2 —, wäre die Reinigung vollbracht und das Gewissen, das uns unsere Sünden vorhält, beruhigt, mit der Darbringung von Sündopfern aufhören. Die wahre Sühne macht dem Schuldbewußtsein ein Ende. Doch es lebt im Alten Bunde fort und findet alljährlich am großen Versöhnungstage seinen Ausdruck. Und warum schließlich? Weil zwischen dem Blute „der Stiere und Widder“ und der Hinweg-

---

[1]) Damit erledigen sich jene Erklärungen (Theodoret, Bleek, de Wette, Lünem.), die dem unvollkommenen Bilde des „Schattens“ ein vollkommenes, aber doch wieder nur ein „Bild“ gegenüberstellen wollen.

[2]) Vgl. hierzu II. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15, wo Christus *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* genannt wird.

[3]) Zu *προσφέρουσιν* wäre etwa *ἱερεῖς* bezw. *ἀρχιερεῖς* zu ergänzen.

[4]) Der Sing. *δύναται* giebt die natürlichste Verbindung; der Plur. *δύνανται* würde wieder die Ergänzung irgend eines Subjectes — wieder etwa *ἱερεῖς* oder *ἀρχιερεῖς*, von denen aber der Hebräerbrief sonst eine solche Aussage nicht macht, — fordern und ein Fallenlassen des mit *ἔχων ὁ νόμος* begonnenen Satzes zur Folge haben.

[5]) Vgl. zu *τελειῶσαι* oben 2, 10; 5, 9; 7, 19. 28; 9, 9.

nahme (ἀφαιρεῖν)[1]) der Sünden kein Verhältnis besteht; jenes kann diese nicht bewirken.

vv.5-7. Die Folge (διό) dieses Ungenügens der alttestamentlichen Opfer ist, daß im Hinblick auf dieselben der Psalmist[2]) sagt: θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας κτλ. (vv. 5—7)[3]). David, dem der Psalm zugeeignet wird, hatte in einer großen Gefahr den Herrn vertrauensvoll angerufen. Errettet aus derselben — wenn auch noch von Feinden verfolgt — hatte er ein „neues" Loblied angestimmt und jene ermuntert und gepriesen, welche ihr Vertrauen auf den Herrn setzen. Von ihm hat er überreiche Gnaden erhalten, weshalb er seinen Dankesgefühlen in einem Opfer, wie das beim Israeliten Sitte war, Ausdruck geben möchte. Allein er ist auf der Flucht und kann es nicht. Indem er nun darin die Fügung Gottes erkennt, sagt er sich, daß von ihm der Herr keinerlei Opfer wolle; was Er von ihm verlange, das sei Gehorsam und demutsvolle Unterwerfung. Dieses geistige Opfer bringen zu wollen, verspricht der Psalmist: „siehe, ich komme", denn so steht es im Gesetzbuche über einen wahren Israelitten geschrieben. Als solcher sehnt er sich darnach, den Willen des Herrn zu vollziehen. Weil David aber diesen Psalm nicht nur in seinem Namen allein, sondern zugleich auch als Vorbild des Ideal-Israeliten, der auch wie keiner verfolgt worden war, redet — Aussagen wie sie die vv. 10 und 11 von der umfassenden Verherrlichung des Herrn und

---

[1]) Isai. 27, 9 ist von den LXX ἀφαιρεῖν im Sinne von „sühnen" (כִּפֶּר) gewählt. Es bezeichnet ἀφαιρεῖν ein Hinwegnehmen, kein bloßes Zudecken der Sünden. Vgl. noch Jerem. 11, 15; Sir. 47, 13 u. Röm. 11, 27 (nach Isai. 59, 20).

[2]) Ps. 39 (40), 7—9. Nach dem masor. Texte:

„Schlacht- und Speiseopfer — nichst hast Du Wohlgefallen;
Ohren hast Du mir gegraben (durchbohrt?); Brand- und Sühnopfer
verlangst Du nicht.
Da sprach ich: siehe, ich komme, in der Buchrolle ist mir vorgeschrieben;
Zu thun Deinen Willen, mein Gott, verlange ich."

[3]) Die LXX stimmen mit dem Texte des Hebräerbriefes überein bis auf die folgenden Worte in v. 8, die nach jenen lauten: ὁλοκαύτωμα (A hat jedoch auch den Plur.) καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ᾔτησας (A liest: ἐζήτησας) und v. 9: τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου ὁ θεός μου ἠβουλήθην.

vv. 13 ff. von der Größe der Übel und der (stellvertretend) getragenen Sünden der Welt treffen ja bei David nicht im Vollsinne zu —; so kann der Apostel den Psalm als einen typisch-messianischen ansehen und Christus insbesondere die Worte in den Mund legen: „Opfer und Gaben wolltest Du nicht". Hiermit aber ist gerade dem Ziele der Beweisführung an unserm Orte treffend gedient; denn gegenüber dem Festhalten am Judentume erhellt daraus, daß es auch eine Derogation der alttestamentlichen Opfer giebt, und es Gott gefallen kann, etwas anderes dafür annehmen zu wollen: *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* [1]). Indem nun der Hebräerbrief in Übereinstimmung mit den LXX die Fassung hat: „einen Leib bereitest Du mir", versetzt er sich ganz auf den Standpunkt des Messias, der sich in und mit seiner Menschwerdung, in der Annahme des ihm bereiteten Leibes, dem Willen des Vaters gehorsam unterwarf [2]), um das Opfer seines Lebens zu bringen in der Vergießung seines Blutes zur Versöhnung. Daß es sich um den Opfergedanken aber wirklich handelt, erhellt auch aus dem Parallelismus der Glieder. Dementsprechend fährt die Rede fort: „an Brand- und Sündopfern hattest Du kein Wohlgefallen". Im Gegensatze dazu steht wieder die Bereitwilligkeit des Redenden („siehe ich komme"), um den Willen Gottes zu erfüllen. Dabei verweist David von seinem Standpunkte auf das Gesetz, wenn er hinzufügt: „in der Buchrolle [3]) steht geschrieben über mich", welche

---

[1]) Man mag den hebr. Text wiedergeben mit: „Ohren hast Du mir gegraben", d. i. Du gabst mir Ohren, um Deinen Willen zu vernehmen, oder durch: „Ohren hast Du mir durchbohrt", was an die Ceremonie (Exod. 21, 6; Deut. 15, 17) vom Durchstechen eines Ohres eines Sklaven als Zeichen steter Zugehörigkeit zu seinem Herrn erinnert; in beiden Fällen ist die gehorsame Unterwerfung ausgedrückt.

Die Vulg. — wahrscheinlich um mit dem hebr. Texte in Übereinstimmung sich zu setzen gegenüber den LXX — liest: aures perfecisti (*ὦτία* statt *σῶμα*). Pesch: „mit einem Leibe hast Du mich bekleidet."

[2]) So enthalten dieses Citat und die LXX eine specielle messianische Ausführung des allgemeiner lautenden hebr. Textes. Ob *ΣΩΜΑ* statt *ΩΤΙΑ* von einem Abschreiben gelesen worden, oder ob schon den LXX eine andere Textgestalt als die jetzige masor. vorlag, ist wohl nicht zu entscheiden.

[3]) *Κεφαλίς*, welches das Knöpfchen an dem Stabe der Buchrolle bedeutet, ist die synekdochische Bezeichnung der Buchrolle selbst.

Worte auf Christus angewandt insbesondere auch von den Weissagungen über dessen Opfertod zu verstehen sind. Im Einklang hiermit hat der Heiland wiederholt auf die Notwendigkeit Seines Leidens und Sterbens, weil so von Gott gewollt und geweissagt, hingewiesen. Solche Reden [1]) sind die thatsächliche Ausführung der Worte, die David als Vorbild des leidenden Messias sprach: „zu thun, o Gott [2]) Deinen Willen."

In der Entwicklung des Briefes aber gipfelt dieses Citat darin, daß es zeigt, wie das Bild Christi, der die Opfer des Alten Bundes aufgehoben und dafür Sich Selbst dargebracht hat, dem was einst David gesagt, entspricht, und daß die Derogation jener in ihrem eigenen Ungenügen den Grund (*διό* v. 5) findet. Die gänzliche Umgestaltung des Opfers durch den Erlöser ist auch den alttestamentlichen Schriften nicht fremd; ein Argument, das judenchristlichen Lesern gegenüber eine besondere Bedeutung
vv. 8. 9. hat. Die Schlußfolgerung auf das Aufhören der einen und den Eintritt der anderen Opferart zieht der Verfasser nun in den vv. 8 und 9, indem er einander scharf gegenüberstellt, daß es erstens heißt: „Opfer und Gaben und Brand- und Sünd-Opfer wolltest Du nicht und nicht hattest Du Wohlgefallen" daran, obwohl „sie doch nach dem Gesetze dargebracht werden" und es sich also nicht um eine Entartung etwa handelt; und zweitens weiter gesagt wird: „siehe, ich komme, um Deinen Willen zu thun." Also: „Er hebt das Erste auf, damit Er das Zweite aufrichte."

v. 10. Mit diesem „Zweiten" sich nun näher befassend und es dem aufgehobenen „Ersten" gegenüberstellend fährt der Verfasser fort, uns den „Willen" und zwar im besonderen den barmherzigen Heilsratsschluß [3]) des Vaters [4]), den der Sohn zu vollziehen gekommen ist, als die bewirkende Ursache der Heili-

---

[1]) Vgl. z. B. Matth. 26, 39. 42. 56; Luc. 22, 42; 24, 26. 27; Joh. 4, 34; 5, 30; 6, 38. 39. 40 u. a.

[2]) Zu *ὁ θεός* als Vocativ vgl. oben 1, 8.

[3]) Diese bestimmtere Fassung des Begriffes „Wille" ergiebt sich aus der offenbaren Bezugnahme auf vv. 5—7, wo es sich um den Willen, die Menschen durch Christi Opfer zu versöhnen, handelt.

[4]) Zur Zurückführung des Erlösungswerkes auf den Vater vgl. Joh 3, 16; Röm. 8, 32; Ephes. 1, 4—10.

gung (*ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμέν*), das Selbstopfer Jesu Christi auf Erden aber als die vermittelnde Ursache (*διὰ τῆς προσφορᾶς*[1]) *τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*) hinzustellen. Nachdrucksvoll ist *ἐφάπαξ*, welches zu *ἡγιασμένοι* gehört, an den Schluß gesetzt worden. Es gilt die Wirkung des sühnenden Werkes Christi als eine solche hervorzuheben, die für sich betrachtet nicht wieder nachläßt oder gar aufhört. Nicht wird hier berücksichtigt, daß der Mensch durch eine freiwillige schwere Sünde sich der mitgeteilten Heiligkeit verlustig machen kann, sondern nur, daß das Werk Dessen, der uns geheiligt hat, ein solches ist, daß es für immer zu bestehen die Kraft besitzt und darum nicht wiederholt zu werden braucht. Es erinnert uns aber dieser Gedanke auch an den Jubelruf des hl. Paulus über die unüberwindliche Macht der göttlichen Gnade und an des Herrn Wort: „Niemand wird meine Schafe aus meiner Hand reißen[2]).“

An *ἐφάπαξ* schließt sich eng die folgende Ausführung an, vv. 11-14.
welche den alttestamentlichen Priester mit Christus vergleicht. Von jenem gilt ausnahmslos (*πᾶς μὲν ἱερεύς*)[3]), daß er alltäglich seinen Dienst zu versehen hat (*ἕστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν*) und die nämlichen Opfer oftmals darbringt (*καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας*), da dieselben solche sind, daß sie ihrer Natur nach es niemals vermögen, die Sünden hinwegzunehmen und deshalb immer wiederholt werden (*αἵτινες*

---

[1]) Es kann *προσφορά* hier nicht von der Selbstdarstellung Jesu im Himmel, sondern nur von Seiner Darbringung als Opfer auf Erden verstanden werden, weil der Gegensatz dazu die Schlachtung und das Verbrennen der alttestamentlichen Opfer ist, nicht aber das Hineintragen des Blutes in das Allerheiligste.

[2]) Vgl. Röm. 8, 31 ff. (III Bd, S. 272 ff.); Ioh. 10, 28 f.

[3]) Da von der Opferdarbringung im allgemeinen, nicht speciell von dem, was der Hohepriester thut, die Rede ist, so empfiehlt auch der Zusammenhang die — vgl. oben die textkritische Note — Lesart *ἱερεύς* statt *ἀρχιερεύς*. Auch die Hinzufügung von *πᾶς* kann gegen jene nicht geltend gemacht werden, da dadurch nicht gesagt sein soll, daß jeder Priester täglich Dienst thun und viele Opfer darbringen müsse, sondern daß es keinen Priester giebt, der etwas anderes vermöchte.

οὐδέποτε δύναται περιελεῖν [1]) *ἁμαρτίας* [2]); von Diesem dagegen ist zu sagen, daß „nachdem Er ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht für immer", „Sich zur Rechten Gottes gesetzt hat." Hiermit werden einander gegenübergestellt: erstens das Stehen des alttestamentlichen Priesters als ein Zeichen des Dienens zu dem Sitzen zur Rechten Gottes (*ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ*) als dem Symbole des Herrschens Christi; zweitens der jeden Tag immer zu wiederholende Dienst — es ist eben jeder ein für sich abgeschlossener Act und einer wird dem anderen zugezählt — einerseits, anderseits aber die in ihrer Wirkung für immer (*εἰς διηνεκές*) dauernde Handlung Christi; drittens die oftmalige Darbringung der nämlichen Opfer im Alten und die des einen Opfers (*μίαν . . . προσενέγκας θυσίαν*) im Neuen Bunde. Dieses wird durch *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* als Sündopfer bezeichnet und ist — wie durch das darauf erst folgende Sitzen zur Rechten Gottes außer Zweifel gestellt wird — an das Kreuzesopfer auf Erden zu denken.

Der durch die Bezugnahme auf Ps. 109 (110), 1 angeregte Gedanke von dem Herrschen des verklärten Erlösers wird nun noch fortgeführt. Weil zuvor von den Acten der Selbstdarbringung am Kreuze und der Besitzergreifung der Herrlichkeit zur Rechten des Vaters die Rede war, so dürfte es das Richtige sein, *τὸ λοιπόν* auf die daran sich schließende Zeit zu beziehen [3]) und anzunehmen, daß der Verfasser den ganzen weiteren Verlauf der Heilsgeschichte oder der fortdauernden Auswirkung des einmal vollbrachten Opfers bis zur endgiltigen Vollendung im Weltgerichte überblickt. Dabei ist aber der leitende Hauptgedanke nicht der, daß die Feinde alle werden unterworfen werden [4]), sondern, daß nun Jesus zur Rechten des Vaters thronend — im Gegensatze zu den alttestamentlichen Priestern —

---

[1]) *περιαιρεῖν* = etwas ringsum — vollständig — wegnehmen. Bei diesem Worte schwebt das Bild vom Umgebensein wie mit einem Gewande vor. Vgl. zum Gegenteil hierzu, zur Rechtfertigung und Heiligung, Gal. 3, 27: *Χριστὸν ἐνεδύσασθε.*

[2]) Über die Wirksamkeit der alttest. Opfer vgl. oben zu 10, 4 und auch 9, 13. 23.

[3]) Vgl. hierzu Zill.

[4]) Hierzu vgl. des Weiteren oben zu 1, 13.

Sein einmal dargebrachtes Opfer nicht zu wiederholen braucht. Warum Er das nicht nötig hat, dafür wird der Grund (*γάρ*) in V. 14 angegeben: Er hat „durch eine einzige Darbringung für immer die, welche geheiligt werden, vollendet;“ d. h. in Seinem einzigen am Kreuze vollbrachten Opfer — darum ist bezeichnend das Perfectum *τετελείωκεν* gewählt — liegt der durchaus ausreichende (*εἰς τὸ διηνεκές*) Grund für die Heiligung und Beseligung derjenigen, „die geheiligt werden“. Von dem Vollzuge des einen objectiven Erlösungswerkes am Kreuze (*μιᾷ προσφορᾷ τετελείωκεν*) werden wir auf die subjective Aneignung [1]) verwiesen durch die Worte: *τοὺς ἁγιαζομένους.* Weil das Heiligen im Laufe der Zeit sich fort und fort vollzieht, ist bezeichnend das Praesens gewählt.

vv. 15-17.

Daß es aber in der That ein geistiges Erneuern oder Heiligen, wodurch jede Sünde getilgt wird, giebt, bestätigt das vom heiligen Geiste [2]) eingegebene Schriftwort aus dem Propheten Jeremias [3]) (31, 31 ff. LXX, 38, 32 ff.). Da es sich um diesen einen Gedanken darin als Hauptgedanken handelt, so wird es begreiflich, daß der Verfasser den vorausgehenden Teil der Stelle in freierer Weise nach dem Gedächtnisse und auch nicht einmal in voller Übereinstimmung mit der vorhergehenden Anführung dieser Stelle (8, 8 ff.) hier citiert. Nachdem es geheißen (*μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι*) — so die Ausführung des Schriftbeweises —, daß Gott einen „neuen Bund“ schließen wird, in welchem Er die Menschen in den Zustand der Vollkommenheit auch wirklich versetzt — Er schreibt „Seine Gesetze in ihre Herzen und auf ihren Sinn“ —; fährt dann das Schriftwort fort — und hier erst beginnt der Nachsatz, in welchem der Schwerpunkt des Beweises ruht —: „und ihrer Sünden und ihrer Ungerechtigkeiten werde ich nicht mehr gedenken“. Daß es aber in der That auf diesen Ausspruch von dem Verzeihen der Sünden ankommt, das bestätigt die

---

[1]) Die Weise, wie das geschieht, bleibt hier als außerhalb des Zweckes liegend, unberührt.

[2]) Zu der aus *μαρτυρεῖ . . . τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* sich ergebenden Inspirationslehre vgl. oben 3, 7.

[3]) Vgl. die nähere Erklärung des Citates oben zu 8, 8 ff.

v. 18. Schlußfolgerung die gezogen wird: „wo aber Nachlassung [1]) dieser“, d. i. „der Sünden und Ungerechtigkeiten“, „da giebt es keine Sündopfer mehr“. Allgemein zugestandenermaßen besteht jedoch das Ziel aller Opfer in der Versöhnung mit Gott durch die Tilgung der Sünden; ist dieses Ziel erreicht, so fallen naturgemäß die Opfer weg. Nun ist aber nach alttestamentlichem Schriftwort die ἄφεσις aller Sünden (τῶν ἁμαρτιῶν . . . καὶ τῶν ἀνομιῶν) im Neuen Bunde objectiv durch das ein für allemal [2]) dargebrachte Kreuzesopfer Christi bewirkt; mithin giebt es in keiner Weise einen Grund dafür, daß Judenchristen wieder zu den früheren Opfern zurückkehren wollen. — Bei dem praktischen Ziele aber, hiervon abzuhalten, ist es begreiflich, daß der Verfasser die Art und Weise, wie das einmal objectiv vollbrachte Opfer subjectiv zugewendet wird, nicht in den Rahmen seiner Darstellung zieht.

Indem der Brief noch einmal ausgesprochen, daß im Gegensatze zum Alten Bunde im Neuen das letzte Ziel aller Opfer erreicht ist, schließt die vorwiegend dogmatische Entwicklung ab. Es folgen nun:

---

[1]) Wiederum eine Beweisstelle (ἄφεσις) für ein Hinwegnehmen und nicht bloßes Zudecken der Sünden durch die Erlösung.

[2]) Wäre nach kathol. Lehre das Meßopfer seinem Wesen nach ein anderes Opfer als das Jesu am Kreuze, dann wäre es allerdings unvereinbar mit dem neutestamentlichen Opfer des Hebräerbriefes. Vgl. dagegen oben S. 210 f.

III. Abschnitt:

Ermahnungen, einige Nachrichten und Schluß.

(cc. X, 19 — XIII, 25.)

Kap. X, 19 — 39: Ermahnungen zur Ausdauer im Hinblick auf den Besitz der Gnaden des Neuen Bundes, durch den Hinweis auf die Gerechtigkeit Gottes und in der Erinnerung an die Vergangenheit der Empfänger des Briefes.

X, 19. Da wir nun, Brüder, Zuversicht haben auf den Eingang in das Heiligtum in dem Blute Jesu, 20. den es uns erneuert hat als einen neubereiteten und lebendigen Weg durch den Vorhang hindurch, d. i. (durch) sein Fleisch, 21. und einen großen Priester über das Haus Gottes haben; 22. so laßt uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen in der Fülle des Glaubens, besprengt[1] *an den Herzen (und so gereinigt) vom bösen Gewissen 23. und gewaschen*[2] *am Leibe mit reinem Wasser; laßt uns festhalten das Bekenntnis der Hoffnung als ein unbeugsames; denn getreu ist, der die Verheißung gab; 24. und laßt uns Acht haben auf einander behufs Anspornung zur Liebe und guten Werken, 25. nicht verlassend die eigene Versammlung, wie es Gewohnheit einiger (ist), sondern ermahnend und (das) in dem Maße umsomehr als ihr den Tag herannahen seht.*

26. Denn wenn wir freiwillig nach dem Erlangen der Er-

---

[1]) Statt ῥεραντισμένοι (ℵ* ACD*P) liest die Rec. (EKL) die gewöhnlichere Form ἐῤῥαντισμένοι.

[2]) ℵD*P (Ti. WH.) lesen die spätere Form λελουσμένοι; Rec., Ln, Treg. dagegen nach ACEKL: λελουμένοι.

kenntnis der Wahrheit sündigen, so bleibt für die Sünden ein Opfer nicht mehr übrig, 27. sondern eine schreckliche Erwartung des Gerichtes nnd „eines Feuers Eifer“, welches „die Widersacher“ verzehren wird. 28. Wenn jemand das Gesetz des Moses [1]) *verworfen hat, ist er ohne Erbarmen vor zwei oder drei Zeugen dem Tode verfallen; 29. einer wie viel schlimmeren Strafe, meint ihr, wird derjenige wert erachtet werden, welcher den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Bundesblut, in welchem er geheiligt worden* [2]), *für gemein erachtet und den Geist der Gnade geschmäht hat. 30. Denn wir kennen Den, der gesagt hat: „Mein ist die Rache, ich werde vergelten“* [3]) *und wiederum* [4]): *„Richten wird der Herr* [5]) *Sein Volk“. 31. Schrecklich ist das Hineinfallen in die Hände des lebendigen Goltes.*

32. Erinnert euch aber der früheren Tage, in denen ihr erleuchtet einen großen Leidenskampf bestanden hattet, 33. indem ihr teils durch Beschimpfungen und Drangsale zum Schauspiele wurdet, teils Genossen derer, die auf solche Weise ihr Leben hinbrachten; 34. denn ihr habt sowohl mit den Gefangenen [6]) *die Leiden geteilt, als auch den Raub eurer Güter mit Freude ertragen, wissend, daß ihr* [7]) *einen besseren* [8]) *und*

---

[1]) ℵKL schreiben *Μωϋσέως*; ADEP (Rec.) *Μωσέως*.

[2]) Nur auf A gestützt läßt Ln mit Unrecht die Worte *ἐν ᾧ ἡγιάσθη* weg.

[3]) Die Worte *λέγει κύριος* fehlen ℵD*P; ℵᶜADᶜEKL (Rec., Ln) lesen sie; doch sind sie höchst wahrscheinlich Zusatz aus Röm. 12, 19.

[4]) DE haben nach *πάλιν* noch *ὅτι*, welches aber nach ℵAKLP nicht zu lesen ist.

[5]) Gegen Rec. (LP) ist nach ℵ*ADEK die Wortstellung *κρινεῖ κύριος*, nicht umgekehrt zu wählen.

[6]) Mit AD*, Vulg. (vinctis), Orig., syr., kopt. arm. Verss. ist nur *τοῖς δεσμίοις* zu lesen; wenn ℵDᶜEHKLP (Rec.) *τοῖς δεσμίοις μου* bieten, so läßt sich das als späterer Fehler vielleicht durch den Gedanken an die paulinische Gefangenschaft erklären.

[7]) ℵAH Vulg. (Ti., WH.) lesen *ἑαυτούς*, DEKL (Syr.): *ἑαυτοῖς*; Minusc. (Rec.): *ἐν ἑαυτοῖς*. Am besten verbürgt ist die erste dieser Varianten, was noch durch den Umstand, daß die letzteren als die leichteren erscheinen, gestützt wird.

[8]) Mit ℵA ist *κρείσσονα*, nicht *κρείττονα* (Rec. nach DEKHL) zu lesen.

bleibenden Besitz habt [1]). *35. So werfet also euere Zuversicht nicht ab, die einen großen Lohn* [2]) *hat; 36. denn Ausdauer habt ihr nöthig, damit ihr, nachdem ihr den Willen Gottes erfüllt habt, die Verheißung davontraget; 37. denn noch „eine gar sehr kleine Weile, so wird, der da kommen soll, kommen und nicht säumen* [3]*); 38. der [mein]* [4]*) Gerechte aber wird aus Glauben leben“, aber „wenn er sich zurückzieht, hat meine Seele kein Wohlgefallen an ihm“. 39. Wir aber gehören nicht dem Rückzuge an zum Verderben, sondern dem Glauben zur Erlangung des Lebens.*

Durch Christi Opfer ist die Sünde getilgt, die von Gott trennende Kluft überbrückt oder — um dem Vorstellungskreise des Alten Bundes entsprechend zu reden — der Vorhang vor dem Allerheiligsten zerrissen und der Einblick und Eintritt in dasselbe eröffnet. So folgt denn (οὖν) aus unserer Überzeugung **X, 19.** von der Wirksamkeit unseres Mittlers und Hohenpriesters die Zuversicht, in den Himmel eingehen zu können, und es ergeben sich alle die angereihten Ermahnungen zur Beharrlichkeit und die Warnungen vor einem Abfalle. Besonders herzlich lautet hier die Anrede „Brüder“, wo sie von der beseligenden Hoffnung auf die endliche Vereinigung und Vollendung mit und in Christus erfüllt ist. Und anknüpfend an das letzte und tiefste religiöse Sehnen und Verlangen eines wahren Israeliten, doch vor Gott erscheinen zu dürfen nach der Hinwegnahme von Sünde und Schuld, spricht der Verfasser des Briefes es aus, daß wir ja die sichere Hoffnung haben, einen „Weg in das Allerheiligste“ [5]) zu besitzen. Indem wir ihn beschreiten, können wir auch in der Kraft eines sühnenden Blutes kommen — wir erinnern uns nämlich der alttestamentlichen Vorschrift, daß der Hohepriester am

---

[1]) Offenbares Glossem ist der Zusatz der Rec. (ℵ^{c}D^{c}EKLP) *ἐν οὐρανοῖς* der ℵ*AD*H* (Vulg.) fehlt.

[2]) Nach ℵADEHP ist die Wortstellung *μεγάλην μισθ.*, nicht umgekehrt (Rec. KL) anzunehmen.

[3]) ℵ*D* haben die Form *χρονίσει* (Ti., WH.) ℵ^{c}AEHLK aber *χρονιεῖ* (Rec., Ln., Treg. a. R.). LXX: *οὐ μὴ χρονίσῃ.*

[4]) Nach *δίκαιος* lesen ℵAH (Ti., [WH.]) noch *μου*, welches Wort die Rec. mit DEKLP wegläßt; es fehlt auch in den meisten Handschriften der LXX. (LXX D steht es hinter *πίστεως*).

[5]) Vgl. zu *τῶν ἁγίων* oben 9, 8.

großen Versöhnungstage „nicht ohne Blut“ [1]) eintreten dürfte [2]) —, es ist das Blut Jesu: *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ.* Durch die Praeposition *ἐν* ist gewiß absichtlich dem Gedanken, daß das Blut Christi unser wird, Ausdruck gegeben, indem wir mit demselben in einer gewissen Weise eins (*ἐν*) geworden sind. Wenngleich diese Idee hier nicht weiter zur Darstellung gebracht wird, so finden wir doch in ihr die paulinische Lehre von jener übernatürlichen Vereinigung mit Christus oder der Eingliederung in Seinem mystischen Leib, die auch eine Teilnahme an Seinem Tode zur Folge hat [3]), wieder.

v. 20. Mit Rücksicht auf seine Leser hält der Brief die Vergleichung mit dem vorübergegangenen Alten Bunde noch immer fest, indem er nämlich durch die Wahl des Wortes *ἐνεκαίνισεν* an dessen Einweihung „nicht ohne Blut“ erinnert [4]). Ein Gleiches sagt er nun aus von unserem „Wege“ zum Himmel, denn *ἣν* bezieht sich auf *τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων* und als Subject zu *ἐνεκαίνισεν* ist *τὸ αἷμα Ἰησοῦ* anzusehen. Weil es das „Blut Jesu“ ist, welches diesen Weg zum Himmel geschaffen hat, so wird es uns begreiflich, warum derselbe als neu [5]) bezeichnet wird durch das Wort: *πρόσφατον* scil. *ὁδόν*, dessen ursprüngliche Bedeutung „frisch geschlachtet“ ist. Und weil ferner dieses Blut kein totes, wie das der Opfertiere, sondern ein lebendiges, indem es stets mit der Gottheit vereint geblieben und verklärt mit dem verklärten Leibe ein wesentlicher Bestandteil der heiligsten Menschheit unseres himmlischen Hohenpriesters ist, so heißt es auch: *ὁδὸν . . καὶ ζῶσαν.* Diese Verbindung aber, in welche der Weg zum Himmel und das Blut des Gottmenschen mit einander gebracht werden, erinnert an des Herrn Wort: „Jch bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ [6]).

---

[1]) Vgl. oben 9, 7: *οὐ χωρὶς αἵματος, ὃ προσφέρει.*

[2]) Um der offenbaren Bezugnahme auf den alttestam. Hohenpriester len verbinden wir *ἐν τῷ αἵματι Ἰ.* mit dem ganzen vorhergehenden Satze, speciell auch mit *εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγ.* und nicht nur mit *ἔχοντες . . . παῤῥησίαν.*

[3]) Vgl. des weiteren die Ausführungen zu Röm. 6, 1 ff.

[4]) Vgl. oben zu 9, 18.

[5]) Zu *πρόσφατος* = neu, frisch vgl. Deut. 32, 17; Sir. 9, 10; *προσφάτως* ct. 18, 2. Vulg.: viam novam.

[6]) Joh. 14, 6.

In Fortsetzung der Anlehnung an alttestamentliche Vorstellungen schreibt der Verfasser: *διὰ τοῦ καταπετάσματος*. Wie der aaronitische Hohepriester „durch den Vorhang“ hindurchgehen mußte, so auch wir. Aber welches ist unser „Vorhang“? „Das Fleisch“ Jesu (*τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*), lautet die Antwort. Da nun unter *σάρξ* die menschliche Natur Christi zu verstehen ist, so ergiebt sich zunächst die Wahrheit, daß der Weg zum ewigen Heile „durch“ die heiligste Menschheit Jesu geht. Doch in welcher Weise? Die einer vermittelnden Ursache erscheint durch das Bild des „Vorhanges“ hier ausgeschlossen; dasselbe bestimmt uns vielmehr dazu, daß wir an das Zerreißen desselben beim Tode Christi denken. Damit werden wir denn auf die Trennung von Leib und Seele und von Fleisch und Blut hingewiesen. Daraus aber ist alsdann noch die weiter Consequenz abzuleiten, daß „wir“ fort und fort „durch das Fleisch“ Jesu Christi in „das Allerheiligste“ eingehen müssen; daß es also auch eine Fortdauer des im Opfertode Christi gegebenen Zerreißens [1]) des Vorhanges geben muß. Und wir wissen, daß das einmalige Opfer Christi am Kreuze auch für uns auf Erden wirklich fortdauert, oder daß Christus als unser Priester noch immer wirksam ist; ein Gedanke, der uns den Übergang zum folgenden Verse vermittelt, in dem es heißt, daß wir auch haben (*ἔχοντες . . . καί*):

ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ. Nicht um Ihn als Hohenpriester — denn es steht Ihm ja kein Priester gegenüber —, sondern um Seine Erhabenheit zu bezeichnen, wird Er „groß“ genannt [2]). Als solcher ist Er „über das Haus Gottes“ gesetzt und entfaltet Sein dementsprechendes Wirken, d. i. opfert. Da nun aber *ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ* im Hinblick auf die Parallelstelle oben in 3, 2. 6, wo diese Bezeichnung von der alttestamentlichen Gemeinde gebraucht ist, nicht vom Himmel [3]), sondern von der Kirche auf Erden [4]) gemeint sein muß; so ist der Gedanke an das priesterliche Wirken, wie ja auch einst Moses als „Diener“ **v. 21.**

---

[1]) Hieraus läßt sich auch ein Schluß auf die Notwendigkeit der beiden Gestalten bei Darbringung des hl. Meßopfers ziehen.

[2]) Vgl. zu *ἱερεὺς μέγας* oben 4, 14, S. 137.

[3]) So Theophyl., Bleek, Lünem., de Wette, Bisp, u. a.

[4]) So Theodoret, Oekum., Estius, Zill, B. Weiß u. a.

im „Hause Gottes“ thätig war, eine weitere Consequenz. Nur angeregt wird derselbe bei den Lesern; aber die Weise wie Christus in der Kirche als Priester waltet — im eucharistischen Opfer nämlich —, gelangt hier nicht zur Darstellung, weil sie der Motivierung der folgenden Ermahnung nicht dient.

vv. 22-25. In dieser ergeht die Aufforderung, hinzuzutreten (*προσερχώμεθα*) zum Throne Gottes[1]), der nach dem Zerreißen des Vorhanges vor uns steht, und wohin uns Christus den Weg erschlossen hat. Geschehen aber soll das mit aufrichtiger, rückhaltsloser Gesinnung (*μετὰ ἀληθινῆς καρδίας*), die eine jede Anhänglichkeit an das Judentum ausschließt. Weil dieselbe jedoch in gewissen Zweifeln, ob auch ohne das alttestamentliche Gesetz das letzte Ziel erreichbar sei, gründet, so wendet sich die Ermahnung gegen die Wurzel des Übels bei den Hebräern durch die Aufforderung, ihr christliches Leben von einem überzeugungsvollen und jedes Bedenken ausschließenden Glauben beseelt sein zu lassen: *ἐν πληροφορίᾳ*[2]) *πίστεως*.

Die Aufforderung des Hinzutretens erhält wieder im Anschluß an die Anschauung des Israeliten, daß ihn seine Unreinheit vom Allerheiligsten fern halte, eine treffende Begründung, indem auf die innere Reinigung der Herzen von einem bösen Gewissen hingewiesen wird. Anknüpfend an die körperlichen Besprengungen der Söhne Aarons und der Hohenpriester mit Blut und Wasser und an alle die verschiedenen Waschungen, welche auf eine äußere levitische Reinheit hinzielten[3]), werden die Leser daran erinnert, daß sie innerlich an ihren Herzen „besprengt“ sind (*ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας*), und so von ihnen hinweggenommen ist (*ἀπό*) jeder Gewissensvorwurf, der sie zurückhalten möchte (*συνειδήσεως πονηρᾶς*). Unter offenbarer Bezugnahme auf den Empfang des Sacramentes der Taufe (*καὶ λελουσμένοι*), welches durch das sichtbare äußere Zeichen der „Waschung“ des Körpers (*τὸ σῶμα*) gespendet worden ist, wird die wirkliche Reinigung betont, indem das Wasser der Taufe von jedem anderen unterschieden und durch die Worte: *ὕδατι καθαρῷ* d. i

---

[1]) Vgl. oben 4, 16: *προσερχώμεθα . . . τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος.*

[2]) Vgl. oben zu 6, 11.

[3]) Vgl. Exod. 29, 21; 30, 18 ff.; 40, 28 ff.; Lev. 8, 28; 16, 4 u. a.

„rein“ und darum auch in der That reinigend, als wirksames bezeichnet wird.

An die Ermahnung zum Glauben schließt sich die zur Hoffnung. Dabei aber handelt es sich um das unbeugsame Bekenntnis derselben: *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ*! Zwar sieht der Apostel die Hebräer noch nicht als solche vor sich, welche ihre christliche Hoffnung preisgegeben haben und nicht mehr bekennen, wohl aber liegt die Wahrnehmung vor, daß sie in dem Bethätigen derselben wankend geworden sind. Die Teilnahme an den alttestamentlichen Opfern und anderen Cultacten, welche der Unnahbarkeit Gottes Ausdruck verleihen, entspricht einer festen Hoffnung des Christen auf den erschlossenen Himmel und den Besitz des rechten Weges dahin nicht und ist sogar geeignet, die rechte Überzeugung selbst auf die Dauer zu trüben. Wider ein erwachendes Mißtrauen gegen das Alleingenügen des Neuen Bundes giebt es kein besseres Mittel als die Übung des entgegengesetzten Tugendactes der Hoffnung. Das Motiv dafür ist die Treue Gottes, auf Dessen Verheißung wir bauen (*πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος*) [1]).

Die Aufforderueg endlich zur Bethätigung der Liebe dadurch, daß „wir Acht haben auf einander“ „behufs Anspornung [2]) zur Liebe und guten Werken“ verfolgt auch noch das besondere Ziel, Mißständen bei den Adressaten zu begegnen. Wir erfahren nämlich hier, daß es teilweise schon Sitte geworden (*καθὼς ἔθος τισίν*), die eigenen gottesdienstlichen Versammlungen zu verlassen (*ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν* [3]) *ἑαυτῶν*). Das dürfe nicht geschehen, sie sollen vielmehr sich ermahnend und

---

[1]) Vgl. oben 6, 18, woraus sich auch ergiebt, daß nicht *Χριστός* sondern *θεός* zu ergänzen ist; ferner I. Thess. 5, 24; I. Kor. 1, 9.

[2]) *παροξυσμός* hat sonst im classischen und biblischen Gebrauche die Bedeutung von Aufreizung oder Erbitterung im schlimmen Sinne des Wortes. Vgl. Act. 15, 39; zum Verb. I. Kor. 13, 5. Daneben ist aber von letzterem wie hier vom Nomen der Gebrauch im guten Sinne des Wortes, als Antrieb zu Guten nachweisbar. Vgl. Xenoph., Mem. III, 3, 13; 5, 3.

[3]) *ἐπισυναγωγή* ist die gottesdienstliche Versammlung (so Chrys., Oekum., Theophyl. und die meisten neueren Erklärer), was besonders durch *ἐγκαταλείπειν* bestätigt wird, weil an ein Verlassen der christlichen Gemeinschaft, welche durch *ἐπισυναγ.* ja auch bezeichnet sein könnte, hier nicht gedacht wird.

erbauend auf einander einwirken, und das umsomehr, als sie „den Tag“ des Herrn herannahen sehen. Die Adressaten „sehen“ (*βλέπετε*) also bereits den Eintritt von gewissen Zeichen und Merkmalen, welche „den Tag“ der Wiederkuuft des Herrn zum Gerichte ankünden. Die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems erinnerte auch an die von Christus geweissagten Kennzeichen des bevorstehenden Gerichtes [1]). Es mag ja nun sein, daß die Hebräer glaubten, der jüngste Tag stehe bereits bald bevor, während in Wirklichkeit erst der Tag des für die Adressaten jedoch besonders auffälligen Gottesgerichtes über Jerusalem herannahte [2]). Dem Verfasser handelt es sich darum, aus dem Gedanken an die Wiederkunft Christi als Richter eines der wirksamsten Motive für seine Ermahnung zu gewinnen. Daß aber vom Evangelium Abtrünnige allen Grund haben, „den Tag“ des Herrn zu fürchten,

vv. 26-31. führt der Verfasser des weiteren aus: *ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων . . . . φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως κιλ.* Er verweist zunächst hier — wie schon einmal [3]) — auf die Unmöglichkeit der Wiederversöhnung jener mit Gott, die trotz der vollen Erkenntnis der Wahrheit (*μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας*) vorsätzlich (*ἑκουσίως*) vom Christentume abfallen. Es giebt nämlich der Zusammenhang dem allgemein lautenden Worte *ἁμαρτάνειν* den bestimmten Sinn des Preisgebens des Christentums, und zwar als der Sünde wider den heiligen Geist im vollverschuldeten Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit. Weil diese Worte an solche Leser gerichtet, welche mit dem alttestamentlichen Gesetze bekannt sind, so erklärt sich die folgende Bezugnahme auf die Sühne einer Sünde und Schuld durch ein Opfer [4]). Da — wie im vorausgehenden Teile gezeigt — einzig

---

[1]) Vgl. Matth. 24, 33.

[2]) Vgl. über den alttestam. und auch in das N. T. übergegangenen Begriff von *ἡμέρα* bes. I. Thess. 5, 1. 2; 4, 15 auch Röm. 13, 11 f. (I. Bd, S. 107 f.; 102 f; III. Bd, S. 283).

[3]) Vgl. hierzu die ganze Erklärung zu 6, 4—8, oben S. 166 ff.

[4]) Es ist ganz wahrscheinlich (Bisping), daß dem Verfasser die Stelle Num. 15, 27. 30 vorgeschwebt hat, wo es heißt: „Wenn ein Mensch sündigt aus Versehen, so soll er eine Ziege darbringen als Sündopfer. . . . Wer aber sündigt mit aufgehobener Hand, der lästert den Herrn und diese Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke.“

und allein das Opfer Christi eine Nachlassung der Sünde und Strafe bewirken kann, so ist für einen solchen keine Hoffnung mehr, indem es für ihn kein Sündopfer mehr giebt. Vermögen es ja auch nach seiner eigenen Ueberzeugung die alttestamentlichen Opfer nicht, ihn zu retten. So bleibt ihm denn nichts übrig als der furchtbar nagende Wurm des Gewissens, welches ihm das Strafgericht Gottes sicher verkündet. Hierauf verweist uns der Umstand, daß von einer „furchtbaren Erwartung des Gerichtes“ die Rede ist. Dieses selbst aber wird als Strafe durch das beliebte alt- und neutestamentliche Bild des „Feuers“ [1]), welches die Widersacher zwar stets „fressen“ (*ἐσθίειν*), aber nie aufzehren wird [2]), treffend bezeichnet. Es ist nämlich der Hauptbegriff *πυρός*, wie das die Zugehörigkeit von *ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπαναντίους* ersichtlich macht. Das Intensive der Strafe aber findet einen Ausdruck in dem Hinweise auf den „Eifer“ des Feuers.

Um seine Leser von dem sicheren Eintritt des Strafgerichtes über die Abtrünnigen zu überzeugen, veranlaßt er sie, selbst den Schluß darauf aus einer Bestimmung des Alten Testamentes zu ziehen [3]) (*δοκεῖτε*). Er beruft sich nämlich auf einen Ausspruch von Deut. 17, 3 ff. — wie dieses durch die Anführung der Worte *ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶν μάρτυσιν* [4]) zweifellos ist —, welcher auf den Abfall vom Herrn durch Götzendienst, wenn solcher durch zwei oder drei Zeugen erwiesen ist, die Todesstrafe setzt. Die genannte Sünde der Apostasie stößt aber in einem Acte das ganze mosaische Gesetz um (*ἀθετήσας τις νόμον Μωυσέως*). Dabei wird die das Gesetz verbürgende Autorität der Person des Moses hervorgehoben, um so den Schluß a minori ad maximum grundzulegen. Ihm steht gegenüber „der Sohn Gottes“ selbst. Um die Größe der Sünde eines Abfalles von Ihm zu bezeichnen, wird sie ein „mit Füssen Treten“ genannt. Dieser Ausdruck der äußersten Verachtung erscheint aber nicht zu stark gewählt,

---

[1]) Vgl. hierzu Exod. 3, 2 ff; 19, 18; Ezech. 38, 19; Soph. 1, 18; Dan. 7, 9 f; II. Thess. 1, 8; Matth. 25, 31 ff.; Apok. 19, 12 u. a.

[2]) Vgl. hiezu Isai. 66, 24; Marc. 9, 43. 45.

[3]) Vgl. hierzu den nämlichen Schluß a minori ad majus oben 2, 2 f

[4]) LXX (17,6): *ἐπὶ δυσὶν μάρτυσιν ἢ τρισὶν μάρτυσιν.*

wenn man dabei noch auf das hinblickt, was dem Herrn vorgezogen wird, auf den bereits derogierten Alten Bund, und ferner zugleich in Erwägung nimmt, daß der Abfall einer besseren Erkenntnis zum trotz geschieht. Um die Strafbarkeit solcher Handlung noch schärfer hervorzuheben, wird ausgeführt, daß der Abtrünnige „das Blut des Bundes“, d. i. das Blut Christi [1]), „in welchem er geheiligt worden ist“, für gemein oder „unrein“ (*κοινόν*) hält. Dieses thut derselbe aber dadurch, daß er eine andere Reinigung — nach der Weise des mosaischen Gesetzes — erst noch für erforderlich erachtet. Dabei sei übrigens darauf besonders hingewiesen, daß nicht das ganze, allein auf einer alttestamentlichen Satzung fußende Beweisverfahren, sondern insbesondere auch die Ausdrücke *αἷμα τῆς διαθήκης*, *κοινὸν ἡγησάμενος* und *ἐν ᾧ ἡγιάσθη* auf judenchristliche Leser hinweisen und deshalb die Annahme eines Rück- oder Abfalles zum Heidentum [2]) ausgeschlossen erscheint. Die Rücksicht auf solche Adressaten macht auch die Weise der näheren Bezeichnung der Sünde noch erklärlicher. Dieselben treten zurück in die Reihen jener, die Christum einst in der That mit Füßen getreten und Sein heiligstes Blut verachtet haben, indem sie Ihn als einen Verbrecher verurteilten und außerhalb der Stadt auf Golgatha töteten [3]). Aber nicht nur gegen den „Sohn Gottes“, sondern auch wider den „heiligen Geist“, den Urheber der Gnade (*τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος*), ist die Sünde des Abfalles gerichtet. Sie verzichtet geringschätzend und in selbstüberhebender Weise auf die Gnaden. Je mehr aber jemand — wie schon der Apostel Paulus — von der Notwendigkeit und der wunderbaren Kraft derselben überzeugt und durchdrungen, in einem desto schlimmeren Lichte erscheint ihm ein übermütiges Preisgeben derselben, so daß das Wort *ἐνυβρίζειν* als nicht zu stark gewählt erscheint. Das Verwerfen des heiligen Geistes ist ein thatsächliches Schmähen Desselben. Diese ganze Schilderung der Größe und Abscheulichkeit der Apostasie aber dient der Rechtfertigung der Folgerung: „einer wie viel schlimmeren Strafe“ (*πόσῳ . . . χείρονος*

---

[1]) Vgl. oben 9, 14. 18 ff.
[2]) Vgl. oben die Einleitung, S. 10 (bes. Anmkg. 6).
[3]) Vgl. die Ausführung oben zu 6, 6, S. 170.

ἀξιωθήσεται τιμωρίας) muß der Abfall würdig erachtet werden! Und sie kann nicht ausbleiben, denn wir kennen ja (*οἴδαμεν γάρ*) „Den, der da spricht“: „mein ist die Rache, ich werde vergelten“ [1]) und ein zweitesmal: „richten wird der Herr Sein Volk“ [2]). Für die Beweisführung liegt der Nachdruck darauf, daß Gott ausgesprochen, Er werde einst rächen und vergelten. Das gilt auch für die zweite Schriftstelle und bleibt selbst dann bestehen, wenn man in unserem Citate, was jedoch nach dem Zusammenhange mindestens nicht erforderlich ist, das Wort *κρινεῖ* = „wird Recht schaffen“ nimmt. In diesem Falle ist unter dem Volke des Herrn die treue Gemeinde im Gegensatze zu den Abtrünnigen zu verstehen und schließt ein Recht-Schaffen für jene zugleich eine Strafe dieser in sich.

Selbstverständlich ist, daß der Herr, was Er gesprochen und angedroht, ausführen kann und wird. Im Hinblick auf die Größe der Schuld einerseits und Gottes Gerechtigkeit, Macht und Wahrhaftigkeit andererseits fügt der Apostel das erschütternde Wort an: „Schrecklich ist das Hineinfallen in die Hände [3]) des lebendigen [4]) Gottes.“ Die Furchtbarkeit der Strafe wird durch den Zusatz *ζῶντος* noch gesteigert, indem der Gedanke an Gott als den ewig Lebenden auch den an die ewige Dauer Seiner „Rache“ wachruft.

In ähnlicher Weise wie oben 6, 9 ff. verweist der Verfasser **vv. 32-34.** seine Leser nun auf ihre frühere glückliche Vergangenheit, um sie durch die Erinnerung an den ersten begeisterten und opferfreudigen Glauben jetzt zur Ausdauer in der Tugend der Hoffnung und so zum Festhalten an dem angenommenen Glauben zu bewegen [5]). So ruft er ihnen denn die früheren Tage in's Gedächtnis, in denen sie durch das „Evangelium erleuchtet“, d. i. Wahrheit und Gnade aufgenommen hatten [6]), und dadurch

---

[1]) Deut. 32, 35; (LXX: *ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω*); es stimmt das Citat aber mit Röm. 12, 19 (vgl. die textkrit. Note) überein.

[2]) Deut. 32, 36; Ps. 134 (135), 14 (mit den LXX übereinstimmend).

[3]) Vgl. zur alttest. metonym. (von Gott und Menschen gebrauchten) Bedeutung von *χεῖρες* = *δυνάμεις*: II. Kge 24, 14; I. Chron. 21, 13; Sir. 2, 18; Dan. 13, 23.

[4]) Zu *ζῶντος* vgl. oben 3, 12.

[5]) Vgl. Gal. 4, 15.

[6]) Zu *φωτισθέντες* vgl. 6, 4; S 167.

in die Lage gekommen waren, in einem „großen Leidenskampfe“ [1]) standhaft auszuharren (*ὑπομείνατε*). Teils erfuhren sie „Beschimpfungen“ und „Drangsalen“ gleich Verbrechern, die man vor der Hinrichtung dem öffentlichen Spotte preisgab (*θεατριζόμενοι*); teils [2]) „wurden sie Genossen derer, die auf solche Weise ihr Leben hinbrachten“, indem sie nämlich als Glieder der Kirche an den Leiden der Brüder anteil nahmen, in diesen sich mit verhöhnt und verfolgt sahen. Es gab deren, die aus eurer Mitte zu Gefangenen gemacht worden waren, und deren Leiden ihr geteilt habt. In umfassenderem Maße aber als die Einkerkerung scheint die Einziehung der Güter der Christen erfolgt zu sein. Das haben sie jedoch „mit Freude“ ertragen, denn sie wußten, daß ihnen der „bessere und bleibende Besitz“, die Gnade des „Evangeliums“ und dereinst der himmlische Lohn, nicht genommen werden konnte. Wie lebendig und thatkräftig war also dieser junge beseligende Glaube gewesen! Aus dieser Beschreibung ersehen wir denn, daß die von den Lesern erduldete Verfolgung noch nicht — wenigstens nicht bei der gläubigen Menge — bis zum Blutvergießen vorgeschritten war [3]); ein Umstand, der den Gedanken an die blutigen Verfolgungen unter Nero und den späteren römischen Kaisern fernlegt, wohl aber zu denen, welche die jungen christlichen Gemeinden in Jerusalem und Palaestina zu erdulden hatten [4]), paßt [5]).

vv. 35-39. Nachdem ihr euch früher durch keine Leiden und Drangsale beirren ließet und die Hoffnung trotz aller Prüfungen bewahrtet, „werfet also“ — so fährt nun die Ermahnung fort — auch jetzt „euere Zuversicht nicht ab“ [6]). Gewiß mag es angesichts der bedrückten Lage der jungen Kirche und der in allem Glanze

---

[1]) *ἄθλησις* für das classische *ἄθλος* ist im N. T. hap. leg.

[2]) *τοῦτο μέν — τοῦτο δέ* ist ächt griechisch, doch im N. T. nur hier gebraucht.

[3]) Auch v. Soden, S. 13 giebt dieses zu.

[4]) Vgl. Act. c. 8; 12, 4.

[5]) Daß diese Folgerung durch 2, 3 nicht hinfällig gemacht wird, darüber vgl. die Erklärung zu dieser Stelle oben S. 65 f.

[6]) *ἀποβάλλειν* bezeichnet nicht nur ein unfreiwilliges Verlieren (Herod. VIII, 65; Xenoph., Kyr. VIII, 3, 17 u. a.), sondern auch ein absichtliches Wegwerfen: Prov. 28, 24; Marc. 10, 50.

noch fortbestehenden alttestamentlichen Einrichtungen schwer sein, an den Verheißungen des Herrn festzuhalten; allein der Schwierigkeit des Beharrens in der Zuversicht entspricht auch die Größe des Lohnes (*ἔχει μεγάλην μισθαποδοσίαν*). Auf die Beharrlichkeit kommt es an! „Wer ausharrt bis zum Ende, der wird das Heil erlangen“ [1]). Die Notwendigkeit der Ausdauer, um durch die Erfüllung des göttlichen Willens „die Verheißung“, d. i. ihren Inhalt oder das Erbe „davonzutragen“, d. i. sich zu erwerben, dient dem Verfasser als Beweggrund (*γάρ*) zu seiner herzlichen Ermahnung, doch nur nicht mutlos zu werden. Es dauert ja auch die Zeit der Prüfung eurer Beharrlichkeit nicht mehr lange. Richtet auf euere Zuversicht, laßt euch besonders durch die noch andauernde Erniedrigung des Reiches Christi auf Erden nicht beirren — eine Erwägung, welche den Übergang zu der folgenden Begründung der Ermahnung vermittelt —, denn nur noch eine gar kleine Zeit [2]) währt es, und der Messias [3]) wird wieder kommen und nicht säumen. — Nachdem diese Zeitdauer — wahrscheinlich eine Anlehnung von Isai. 26, 40 und 10, 24 — bestimmt ist, geht die Rede ohne besondere Citationsformel in freier aber doch ausreichend kenntlicher Weise in einen Ausspruch des Propheten Habakuk [4]) (nach den LXX) über. Es schaut derselbe das hereinbrechende Gericht und zwar zunächst das über die Chaldäer und dann das Weltgericht überhaupt, von dem jenes ein Teil ist. Wer nun an das sichere Eintreten desselben — *ὁ ἐρχόμενος* [5]) *ἥξει καὶ οὐ χρονίσει* —

---

[1]) Matth. 24, 13.

[2]) Die Wiederholung von *ὅσον* steigert den Begriff *μικρόν* zum Superlativ.

[3]) Zu *ἐρχόμενος* als Bezeichnung des Messias vgl. Dan. 7, 13; Zach. 9, 9; Mal. 3, 1; Matth. 11, 3; Luc. 7, 19.

[4]) c. 2, 3. 4. Nach den LXX: *ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ. ἐὰν ὑποστείληται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως* [μου] (*A*: *δ. μου ἐκ π.*) *ζήσεται.*

[5]) Nach dem masor. Texte wäre das Subject. zu dem Part. *ἐρχόμενος* das von Habakuk geschaute Gesicht von dem bevorstehenden Gerichte über die Chaldäer. Da die LXX חָזוֹן mit *ὅρασις* wiedergeben, sollte man *ἐρχομένη* erwarten; sie haben aber das Kommen und Nichtzögern auf den Herrn bezogen und darum das Masc. gewählt.

nicht glaubt, wird zu Grunde gehen, wer dagegen gläubig ist, leben. In diesem Sinne heißt es: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, und wird also der Glaube als der Anfang von seiten des Menschen, um das ewige Leben zu erhalten, bezeichnet [1]). Doch vorab handelt es sich dem Verfasser ja um die Warnung vor dem Abfalle vom Glauben. Diesem Ziele dienend setzt er wohl absichtlich die Versglieder der LXX um und fährt fort: *ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ* [2]). Die Adressaten sind im Begriffe „sich zurückzuziehen", weshalb ihnen die mit dem Mißfallen Gottes drohende Ermahnung gegeben wird. Dabei geht der Verfasser wieder auf ihre Meinung von einer baldigen Wiederkunft des Messias in Seiner Herrlichkeit ein. Was aber Habakuk einst zunächst von dem richtenden Eingreifen des Herrn in seiner Zeit sagte, das gilt, weil des Propheten Blick darin einen Typus des Weltgerichtes überhaupt sieht, von jeder anderen gleichen Kundgebung des Weltrichters, d. i. Christi, im Laufe der Geschichte, besonders in der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und endlich im allgemeinen Gerichte am Ende der Zeiten. Die mit *μικρὸν ὅσον ὅσον* gegebene Zeitbestimmung aber paßt zu der sehr bald kommenden Strafe über das ungläubige und die Kirche verfolgende Volk der Juden, zu dem Untergange von Stadt, Tempel und theokratischer Verfassung. An diesem Schicksale würden auch die Abtrünnigen teilnehmen. Den Lesern aber sich wieder zuwendend giebt das Schreiben dem Vertrauen Ausdruck, daß sie nicht dazu gehören werden. Sich — der Verfasser ist aus Israel — mit ihnen zusammenfassend schreibt er: „wir gehören nicht dem Rückzuge an, der zum Verderben führt, sondern dem Glauben, der das Leben erlangt".

---

[1]) Vgl. hierzu Gal. 3, 11 (I. Bd. S. 279): Röm. 1, 17 (III. Bd, S. 69).

[2]) Der masor. Text dürfte wohl am besten zu übersetzen sein: „siehe angeschwellt (d. i. hochmütig), nicht eben (d. i. recht) ist seine Seele in ihm." Nicht unwahrscheinlich ist, daß die LXX statt עפלה (von עפל = anschwellen) עפלה (עלף = bedecken, verhüllen) und נפשי statt נפשו gelesen haben. Die Vulg.: ecce, qui, incredulus est, non erit recta anima in semetipso.

Kap. XI, 1—40: Vorbilder des Glaubens aus der alttestamentlichen Geschichte.

XI, 1. Es ist aber Glaube eine Seinsweise von zu hoffenden, Gewißheit von nicht sichtbaren Dingen; 2. denn in ihm haben die Alten ihr Zeugnis erhalten.

3. Durch Glauben erkennen wir, daß die Welten durch Gottes Wort hergestellt sind, damit nicht aus Erscheinbarem das Sichtbare [1]*) geworden sei. 4. Durch Glauben brachte Abel Gott ein besseres Opfer dar als Kain, durch welchen ihm bezeugt wurde, daß er gerecht sei, indem Gott über seine Opfergaben Zeugnis ablegte* [2]*), und durch denselben redet* [3]*) er noch, nachdem jener tot war. 5. Durch Glauben war Enoch entrückt, so daß er den Tod nicht sah, und er ward nicht gefunden* [4]*), weil Gott ihn entrückt hatte; denn vor der Entrückung* [5]*) erhielt er das Zeugnis, daß er Gott wohlgefallen habe* [6]*), 6. ohne Glauben aber ist es unmöglich zu gefallen, denn wer zu Gott* [7]*) hintritt, muß glauben, daß Er ist und denen, die Ihn suchen, ein Vergelter wird.*

7. Durch Glauben baute Noe, belehrt durch eine Offenbarung über das, was man nicht sah, in sorgsamer Furcht die Arche zur Rettung seines Hauses, durch welchen er die Welt richtete und Erbe der Gerechtigkeit, die nach dem Glauben, wurde. 8. Durch Glauben gehorchte Abraham, da er berufen ward [8]*),*

---

[1]) ℵAD* verbürgen den Sing. τὸ βλεπόμενον gegen die Rec. (KL), die den Plur. liest.

[2]) Wohl lesen ℵ*AD* (Ln, Treg.) τῷ θεῷ. Da dieser Dativ aber leicht eine Nachbildung nach dem vorhergehenden τῷ θεῷ sein kann, so ist mit ℵcDcEKLP, Vulg., syr., kopt., arm. Vers., Clemens (αὐτῷ) der Gen. τοῦ θεοῦ vorzuziehen (Ti., WH.).

[3]) Mit ℵAP ist λαλεῖ, nicht λαλεῖται (DEKL, Rec.) zu lesen.

[4]) Mit ℵADE ist — gegen Rec. (KLP) εὑρίσκετο — ηὑρίσκετο zu lesen.

[5]) EKL, Rec. haben αὐτοῦ nach μεταθέσεως, was offenbar Glossem ist.

[6]) Nach AKL ist εὐαρεστηκέναι (Ti., WH.) zu lesen. (ℵDEP haben das Augment εὐηρεστηκέναι).

[7]) Der Artikel τῷ vor θεῷ fehlt ℵ* (Ti, [WH]); ℵcAD*EKLP lesen ihn.

[8]) Nach ℵDcEKLP ist der Artikel ὁ vor καλούμενος zu streichen. (AD haben ihn.)

auszuziehen nach einem Orte [1]*), den er zum Erbe erhalten sollte, und er zog aus ohne zu wissen, wohin er komme. 9. Durch Glauben nahm er Wohnung im Lande* [2]*) der Verheißung wie in einem fremden, indem er in Zelten wohnte mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung; 10. denn er erwartete die mit den Grundfesten versehene Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist. 11. Durch Glauben erhielt auch selbst Sarra* [3]*) Kraft zur Gründung eines Samens und zwar entgegen der Alterszeit* [4]*), da sie für treu Den erachtete, der die Verheißung gegeben. 12. Darum sind auch von Einem und dazu einem Erstorbenen sie entsprungen wie die Sterne des Himmels an Menge und wie* [5]*) der Sand am Ufer des Meeres, der unzählbare.*

13. Im Glauben starben diese alle, ohne die Verheißungen angetreten zu haben [7]*), sondern von fern hatten sie dieselben geschaut und begrüßt und bekannt, daß sie Fremdlinge und Beisassen seien auf der Erde. 14. Denn die solches sagen, geben kund, daß sie nach einem Vaterlande suchen. 15. Und hätten sie jenes im Sinne gehabt* [8]*), von dem sie ausgezogen* [9]*) waren, so hatten sie wohl Zeit umzukehren; 16. nun aber begehren sie nach einem besseren, d. i. einem himmlischen. Darum schämt Sich Gott ihrer nicht, ihr Gott zu heißen, denn bereitet hat Er für sie eine Stadt.*

---

[1]) Ebenso ist *τόπον* ohne Artikel zu lesen; Rec. (EKL) hat ihn aufgenommen.

[2]) Desgleichen ist *τήν* vor *γῆν* (Rec. DE) nach ℵA etc. zu streichen.

[3]) Vulg. (D* *στεῖρα*) liest: Sara sterilis, was jedenfalls späterer Zusatz ist.

[4]) EKLP (Rec.) lesen nach *ἡλικίας* das offenbare Glossem *ἔτεκεν.*

[5]) ℵEL haben die Form *ἐγεννήθησαν* (Ti., WH. Text); AD*KP (Ln): *ἐγενήθησαν.*

[6]) Mit allen Uncialen ist *καὶ ὡς* zu lessn. (Rec. bietet nach Minusc.: *καὶ ὡσεί*).

[7]) ℵ*P (Ti., Treg., WH.) lesen *κομισάμενοι*; ℵᶜDEKL (Rec.): *λαβόντες*; A (Ln) endlich: *προσδεξάμενοι.* Am besten verbürgt ist die erste dieser Lesarten.

[8]) Das Praes. *μνημονεύουσιν* (ℵ*D*, Ti.) kann leicht als Nachbildung nach den vorausgehenden Praes. erklärt werden, so daß ℵᶜADᶜKLP (Treg., WH.) mit der Form *ἐμνημόνευον* der Vorzug einzuräumen ist.

[9]) Rec. (KL) haben *ἐξῆλθον* gegenüber dem ungewöhnlicheren und besser verbürgten *ἐξέβησαν.*

17. Durch Glauben opferte Abraham, da er geprüft ward, den Isaak, und den Eingeborenen brachte er dar, er, der die Verheißungen empfangen hatte, zu dem gesagt worden war: 18. „In Isaak soll dir ein Same genannt werden“, 19. indem er erwog, daß Gott auch von den Toten zu erwecken mächtig (sei)[1]*; weshalb er ihn auch als ein Vorbild empfing. 20. Durch Glauben auch*[2] *in Bezug auf Zukünftiges segnete Isaak den Jakob und den Esau. 21. Durch Glauben segnete Jakob sterbend einen jeden der Söhne des Joseph und betete an über die Spitze seines Stabes (geneigt). 22. Durch Glauben gedachte Joseph bei seinem Ende des Auszuges der Söhne Jsraels und gab Befehl in Betreff seiner Gebeine. 23. Durch Glauben ward Moses*[3] *nach seiner Geburt drei Monate lang von seinen Eltern verborgen, weil sie sahen, daß das Knäblein lieblich, und nicht fürchteten sie den Befehl*[4] *des Königs. 24. Durch Glauben verschmähte Moses, als er groß geworden, ein Sohn der Tochter Pharao's genannt zu werden, 25. da er vorzog, Ungemach zu leiden mit dem Volke Gottes, als einen zeitweiligen Genuß von der Sünde zu haben, 26. indem er für einen größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens*[5] *die Schmach Christi erachtete, denn er blickte hin auf die Vergeltung. 27. Durch Glauben verließ er Ägypten, ohne den Zorn des Königs zu fürchten, denn den Unsichtbaren gleichsam sehend wurde er stark. 28. Durch Glauben hat er das Pascha und die Hingießung des Blutes veranstaltet, damit nicht der Verderber*[6] *der Erstgeburten sie anrühre. 29. Durch Glauben gingen sie durch das Rothe Meer wie durch trockenes Land*[7]*, während die Ägypter, als sie es damit*

---

[1]) Nach ℵDEKL ist *ἐγείρειν δυνατός* zu lesen und nicht mit Ln: *ἐγεῖραι* (AP) *δύναται* (A).

[2]) *καί* ist durch AD, Jtal., Vulg. und Väter ausreichend bezeugt (Ln, WH., [Treg.]); mit Unrecht läßt es Ti. nach ℵEKLP weg.

[3]) Rec. liest hier und v. 24 (AE und DE) *Μωσῆς* statt *Μωϋσῆς* (ℵKLP etc.).

[4]) Nach ℵDEKLP ist *διάταγμα* und nicht *δόγμα* (A? Ln) zu lesen.

[5]) Mit ℵDEKLP ist *τῶν Αἰγύπτου* zu lesen; Rec. nur nach Min. hat *τῶν ἐν Αἰγύπτῳ*, A (Ln) *τῶν ἐν Αἰγύπτου*.

[6]) ℵKLP (Treg., Ti., WH.) bieten die Form *ὀλοθρεύων* statt der gewöhnlichen *ὀλεθρεύων* (ADE).

[7]) Rec. hat mit KLP — wahrscheinlich nach Exod. 14, 29 — *γῆς* weggelassen; ℵAD*F verbürgen es.

versuchten, verschlungen wurden. 30. Durch Glauben fielen [1]*) die Mauern Jericho's* [2]*), nachdem sie während sieben Tage umzogen waren. 31. Durch Glauben kam Rahab, die Buhlerin, nicht um mit den Ungehorsamen, da sie die Kundschafter in Frieden aufgenommen hatte.*

32. Und was soll ich weiter sagen? Denn fehlen würde mir die Zeit, wenn ich erzählen wollte von Gideon, Barak, Sampson, Jephthe, David und Samuel und den Propheten [3]*), 33. welche durch Glauben Reiche bewältigten, Gerechtigkeit wirkten, Verheißungen erlangten, der Löwen Rachen verschlossen, 34. des Feuers Macht auslöschten, dem Munde des Schwertes entrannen, aus Schwachheiten erstarkten* [4]*), Helden im Kampfe wurden, Heerhaufen Fremder zum Weichen brachten; 35. es erhielten Weiber* [5]*) aus der Auferstehung ihre Toten; andere aber wurden auf die Folter gespannt ohne die Befreiung anzunehmen, um einer besseren Auferstehung teilhaftig zu werden; 36. andere aber erfuhren Hohn und Geißeln, ja Banden und Kerker, 37. wurden gesteinigt, versucht, zersägt* [6]*), durch's Schwert ermordet; gingen einher in Schaffellen, in Ziegenhäuten* [7]*), darbend, bedrängt, mißhandelt, 38. (sie), deren die Welt nicht wert war, irrten umher in* [8]*) Wüsten und Bergen und Höhlen und Erdklüften.*

---

[1]) Zu lesen ist der nicht correcte Plural ἔπεσαν (ℵAD*P) und nicht mit der Rec. ἔπεσε (D^{c}EKL).

[2]) ℵ hat die Form Ἰερειχώ (Ti., WH.); sonst ist sie Ἰεριχώ.

[3]) Minder begründet (EKLP) ist die Wortstellung der Rec., γάρ an die 2. statt 3. Stelle zu setzen; — ebenso verhält es sich mit den Verbindungen der Eigennamen, welche die Rec. bei Βαράκ und Σαμψών durch τε καί (EKLP) und Ἰεφθάε durch καί (DEKLP) vornimmt, da dieselben aller Wahrscheinlichkeit nach den folgenden Verbindungen nachgebildet sind.

[4]) Das Compositum ἐνεδυναμώθησαν der Rec. (EKLP) ist minder verbürgt wie das Simplex ἐδυναμώθησαν (ℵ*AD*).

[5]) Wenn auch ℵAD γυναῖκας (Ln, WH. a. Rande) lesen, so ist es doch, weil sinnlos, durch γυναῖκες (ℵ^{c}D^{b}EKLP) zu ersetzen (Ti., Treg., WH. Text). Nicht mit Unrecht vermutet B. Weiß, daß jene erstere Lesart durch den gangbaren Ausdruck λαμβάνειν γυναῖκα herbeigeführt ist.

[6]) ℵLP haben die Reihenfolge ἐπειράσθησαν, ἐπρίσθησαν (Ti, WH. Text); AEK Vulg. (Rec. Ln, Treg. Text, WH. a. R.) umgekehrt.

[7]) ℵADLP (WH.) schreiben αἰγίοις, sonst die Form αἰγείοις.

[8]) DEKL (Rec., WH. a. R.) lesen ἐν, ℵA: ἐπί (Ti., WH. Text) (P: ἐπ').

39. Und diese alle, die durch den Glauben Zeugnis erhielten, haben die Verheißung [1]) nicht angetreten, 40. indem Gott für uns etwas Besseres vorgesehen hat, auf daß sie nicht ohne uns vollendet würden.

Vorausgegangen sind die Ermahnungen zur Ausdauer in **XI, 1. 2.** der christlichen Hoffnung und zu deren Grundlage, zu einem überzeugungsvollen und jedes Bedenken ausschließenden Glauben. Diesem Ziele dienten die Hinweise auf das Gericht, die glückliche Vergangenheit der Leser und eine baldige Wiederkunft des Herrn. An den Ausdruck der Erwartung, daß der Glaube, der — nach dem Worte des Propheten Habakuk — das Leben erlangt, nicht werde preisgegeben werden, reiht sich nun eine Bestimmung dessen an, was der Glaube, insofern es sich um noch Zukünftiges handelt, für eine Bedeutung hat: *ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις κτλ.* Es muß nämlich für das Verständnis dieses Satzes festgehalten werden, daß der Verfasser seine Adressaten in einer gleichen Lage sieht, wie die ihrer Vorfahren einst, da sie die Verheißungen für wahr hielten, gewesen war. Darum kann er jenen diese als nachahmenswerte Beispiele vorführen.

Nicht um eine Definition oder Angabe der Eigenschaften des Glaubens einzuleiten, ist *ἔστιν* an die Spitze gestellt — denn in diesem Falle würden wir in v. 2 nicht *ταύτῃ* sondern *τοιαύτῃ* scil. *πίστει* zu erwarten haben —, sondern um — als Copula — nachdrucksvoll den Wert der Aussagen über den Glauben hervorzuheben. Der Gegenstand der Hoffnungen der „Hebräer“ gehört noch der Zukunft an. Wenn nun die Erfüllung oder die Besitzergreifung dessen, worauf sie harren, sich hinauszieht und sie deshalb mutlos werden wollen, so verweist sie der Apostel auf ihren Glauben, der ja die *ὑπόστασις ἐλπιζομένων* scil. *πραγμάτων* ist. Wir nehmen den Begriff *ὑπόστασις* auch hier [2]) als „dasjenige, worin der Grund für etwas anderes gelegen ist.“ Nun handelt es sich aber nicht um die *ὑπόστατις* der Hoffnung, sondern des Gegenstandes derselben, d. i. der zu-

---

[1]) Wohl in Nachbildung zu vv. 13. 17. 33 liest A (Ln) *τὰς ἐπαγγελίας*; sonst der Sing.

[2]) Vgl. oben 3, 14; S. 120; zum Worte auch S. 38 zu 1, 3.

künftigen verheißenen „Thatsachen“ [1]). Für diese liegt also im Glauben ein Grund ihres Eintrittes, so daß sie insofern nicht mehr bloß der Zukunft angehören, sondern schon in der Gegenwart eine gewisse Seinsweise in der Erkenntnis gewinnen, oder vom Gläubigen bereits im Geiste erfaßt werden. Daraus ergiebt sich, daß der lebendige Glaube der beste Protest gegen Kleinmütigkeit ist, die aus dem Entferntsein oder dem Zögern der Erfüllung der Verheißungen ihre Nahrung entnimmt. Der Glaube ist bereits ein geistiges Ergreifen des zu hoffenden Zukünftigen, und die Sicherheit des Nichtwieder-Verlierens des so Erfaßten liegt in der Wahrhaftigkeit und Allmacht Gottes, der versprochen hat und erfüllt. In diesem Sinne also ist im Glauben schon eine gewisse Seinsweise dessen, was wir hoffen, gegeben [2]). — Wie mögen also die „Hebräer“ ungeduldig werden können! Und wenn wir auch „Thatsachen“, die verheißen sind, noch nicht sehen und aus der sinnlichen Wahrnehmung noch

---

[1]) Vgl. zu *πράγματα* oben 6, 18; 10, 1.

[2]) Dieser Satz wird verschieden verstanden. Es wird *ὑπόστασις* = fundamentum, feste Grundlage genommen (Erasm., Cornel. a Lap., Calmet, Klee u. a.), wonach ein causales Verhältnis von Glaube und Erlangung des Gegenstandes der Hoffnung angegeben wäre. Neue Erklärer (vgl. Ad. Maier, Zill, B. Weiß u. a.) nehmen *ὑπόστασις* in der allerdings möglichen, aber hier doch in dem näheren Zusammenhang sich minder anschließenden Bedeutung von „zuversichtliches, festgegründetes Vertrauen“. Mit der oben gegebenen Erklärung berührt sich sachlich die von Chrys., Theodoret, Oekum., Theophyl., Primas., Lombardus (Sent. III, 23), Hugo v. St. Vict., Estius u. a., welche *ὑπόστασις* = subsistentia oder auch existentia nimmt und den Sinn findet, daß der Glaube den zu hoffenden Dingen in unserem Geiste schon ein gewisses Sein giebt. Thomas v. Aq. und nach ihm Bisp. nehmen *ὑπόστασις* = „substantia“ = „prima inchoatio cujuscunque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio , . . Per hunc ergo modum dicitur „fides esse substantia rerum sperendarum“, quia scil. prima inchoatio rerum sperendarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus“. (Thom.). „Im Glauben wird der gehoffte Gegenstand seiner Substanz nach wirklich erfaßt, in ihm ist das Gehoffte dem Keime nach beschlossen“ (Bisp.).

keine Gewißheit schöpfen können, so ist es eben der Glaube, der sie uns bietet, da derselbe *πραγμάτων ἔλεγχος* [1]) *οὐ βλεπομένων* ist.

Diesen Glauben haben „die Alten“ geübt und ein gutes Zeugnis [2]) dafür in den heiligen Schriften erhalten. Ihn, der die Ausdauer in der Hoffnung wirkt, predigt die Geschichte.

Zuerst wendet sich der Verfasser, da er sich anschickt, **v. 3.** Beispiele des Glaubens aus der heiligen Geschichte vorzuführen, an seine Leser, mit denen er sich zusammenfaßt, und hält ihnen vor, daß sie ja einen ähnlichen Glauben, als der jetzt von ihnen als Christen verlangte ist, schon üben. Wir alle nämlich halten den Bericht der hl. Schriften über die Schöpfung für wahr. Somit erkennen wir durch diesen Glauben (*πίστει νοοῦμεν*), daß Gott „die Welten“ [3]) durch Sein allmächtiges, schöpferisches Wort [4]) ins Dasein gerufen und geordnet hat [5]). Mit der Mehrzahl der Erklärer *εἰς τό* = „so daß“ fassend [6]), finden wir den Gedanken ausgedrückt, daß eine Folge des Wirkens Gottes durch Sein bloßes Wort die ist, daß „die Welten“ aus nicht Sinnenfälligem geschaffen sind. Um diesen Punkt aber gerade handelt es sich dem Zusammenhange entsprechend. Halten wir es nämlich — so die Vorstellung des Verfassers — für wahr, daß das Sichtbare nicht *ἐκ φαινομένων* geworden ist; warum wollen wir zweifeln, daß der Inhalt unserer Hoffnungen, weil er noch nicht sichtbar ist, einst zur Thatsache werde? Derselbe Gott, der das All' aus nichts in's Dasein gerufen, bürgt uns! Warum sollten wir ihm nun jetzt die Hoffnung versagen,

---

[1]) *ἔλεγχος* wird von der Vulg., Primas., Thom. u. a. = „Beweis“ genommen; von Chrys., Estius, Calmet u. a. = „Erweisung, Überführung“; endlich metonym = „feste Überzeugung“ (Zill, de Wette, Lünem., Bisp., Ad. Maier u. a.), welch letztere Auffassung am besten dem Zusammenhange hier entspricht.

[2]) Zu *μαρτυρεῖσθαι* im Sinne von: ein gutes, rühmliches Zeugnis erhalten, vgl. I. Tim. 5, 10; Act. 6, 3; 10, 22; 16, 2; 22, 12 u. a.

[3]) Vgl. oben 1, 2 zu *αἰῶνες*.

[4]) *ῥήματι θεοῦ* soll offenbar erinnern an Gen. 1, 1 u. a. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים.

[5]) *καταρτίζειν* — vgl. LXX: Ps. 73 (74), 16; (88) 89, 83; — verbindet mit dem Begriffe des Hervorbringens auch den des Ordnens; entsprechend dem Worte *κόσμος* gegenüber von *αἰῶνες*.

[6]) Andere (Lünem., Keil, B. Weiß u. a.) nehmen *εἰς τό* final.

weil deren Object für uns noch nicht zu den *φαινόμενα* gehört? Die Ausdrucksweise für die Schöpfung ist also hier durch die Beziehung auf die Hoffnung bestimmt, wenn sie auch sachlich dasselbe besagt wie: die Welt ist nicht aus etwas von Gott gebildet [1]).

v. 4. So haben wir in v. 3 den Hinweis auf ein Beispiel, das jeder Gläubige aus Israel gewissermaßen sich als Ermunterung zum christlichen Glauben und der darin gründenden Hoffnung selbst giebt. Hieran wird nun die Reihe weiterer Vorbilder von Helden im Glauben angefügt [2]) und dabei besonders hervorgehoben, was sie dadurch erreicht haben. Den Anfang macht Abel. Es wird Bezug genommen auf Gen. 4, 4: „Da sah der Herr auf Abel und seine Gaben, auf Kain und seine Gaben sah er nicht [3])." Es ist *πλείονα θυσίαν* aber nicht etwa von der Größe oder der Art der Gaben — ob blutig oder unblutig — [4]), sondern von der gnädigen Annahme, deren Abel dem Kain gegenüber gewürdigt ward, zu verstehen. In dem Glauben des Darbringenden, nicht im Dargebrachten liegt der Grund der Vorzüglichkeit [5]) des Opfers Abels, weshalb es ja auch heißt *παρὰ* [6]) *Καίν* und nicht etwa *παρὰ τὴν τοῦ Καίν*. Weil es in der ganzen Darstellung ein Lob des Glaubens gilt, so empfiehlt es sich, *δι' ἧς* anf den Hauptbegriff *πίστις* zu beziehen [7]).

---

[1]) Darum ist es nur sachlich zutreffend und nicht der Ausdrucksweise auch entsprechend, wenn *μὴ φαινόμενα* einfach vom „Nichts" verstanden wird (Chrys., Theodoret, Oekum., Theophyl., Cornel. a Lap. u. a.) Unter Bezugnahme auf Gen. 1, 2, wo es nach den LXX heißt: *ἡ γῆ ἦν ἀόρατος* und Sap. 11, 18: *ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ . . . κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης* denken andere an das Chaos und die Weltbildung (Cajet., Calm., Estius u. a.); Primas., Thom. v. Aqu., Bisp. u. a. aber an die göttlichen Ideen, die bei der Weltschöpfung realisiert sind. In diesen Fällen müßte es jedoch eigentlich auch *ἐκ μὴ φαινομένων* heißen.

[2]) Vgl. ein ähnliches Verzeichnis von Helden der Frömmigkeit in Eccli. cc. 44—50.

[3]) Die LXX übersetzen: *καὶ ἐπεῖδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἄβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ. ἐπὶ δὲ Κάϊν καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις αὐτοῦ οὐ προσέσχε.*

[4]) So denken Chrys., Theodoret, Theophyl., Estius u. a. an die Vorzüglichkeit der Opfergaben (Erstlinge) oder an eine größere Menge (Erasmus); Delitzsch unter Bezugnahme auf den Sühngedanken an blutige (Abel) und unblutige (Kain).

[5]) Zu *πλείονα* in diesem Sinne vgl. oben 3, 3; Matth. 6, 25; 12, 41.

[6]) Zu *παρά* vgl. oben 1, 4.

[7]) Cramer, Keil beziehen *δι' ἧς* auf *θυσία*.

Der Glaube ist also die vermittelnde Ursache, daß dem Abel das Zeugnis, er sei gerecht, gegeben worden ist (*ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος*). Das legt denn die Frage nahe, wie das wohl geschehen sein möchte. Seit Theodotion, welcher in der oben angeführten Stelle statt *ἐπεῖδε* und *προσέσχε* geradezu *ἐνεπύρισε* übersetzt, haben Chrysost., Hieronym., Oekum., Primasius und eine Reihe von Erklärern der Meinung zugestimmt, daß Gott durch „vom Himmel“ fallendes Feuer [1]) welches das Opfer Abels verzehrte, die wohlgefällige Annahme desselben kundgethan [2]). Abgesehen von der Bemerkung *μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ*, woraus erhellt, daß das Zeugnisgeben seitens Gottes über den Opfergaben geschehen ist, sagt uns der Brief selbst über die Weise desselben so wenig etwas näheres als über den Inhalt des Glaubens, den Abel in der Darbringung bethätigt hatte. Aber auch hinsichtlich dieser Frage legt sich ein Schluß nahe. Weil Abel *δίκαιος* d. i. „gerecht“ geworden [3]), so steht anzunehmen, daß er der seinen Eltern noch im Paradiese gegebenen Verheißung eines Erlösers geglaubt und in dieser Gesinnung geopfert habe. Unter weiterer Bezugnahme auf das Wort des Herrn an den Brudermörder Kain (Gen. 4, 10): „was hast du gethan, die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde“ heißt es hier, das Abel „als Gestorbener noch redet“ und zwar, „durch den Glauben“, denn zu *πίστις* gehört *δι' αὐτῆς*, welche letztere Worte nicht mit *ἀποθανών* sondern *ἔτι λαλεῖ* zu verbinden sind. Der Glaube ist also ein Princip, welches in seiner Wirksamkeit über die Grenzen des irdischen Lebens hinausreicht. Da die Partikel *ἔτι* nicht „noch immer“ bedeutet, sondern das Sprechen auf die Zeit nach dem Tode Abels bis daß der Brudermord gerächt ist, bezieht, so ist vom Standpunkte

---

[1]) Vgl. Lev. 9, 24 (Opfer Aarons), Richt. 6, 21 (Gideons), I. Chron. 21, 26 (Davids) I. (III.) Kge 18, 38 (Elias) u. a.

[2]) Hieron. bemerkt über Gen. 4, 4. 5: Unde scire poterat Cain, quod fratris ejus munera suscepisset Deus et sua repudiasset; nisi illa interpretatio vera esset quam Theodotion posuit?

[3]) Es ist in der That kein Grund einzusehen, warum *δίκαιος* hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung „gerecht“ — vgl. auch Matth. 23, 35; (Luc. 11, 51) — beibehalten und nun in dem Sinne von „fromm“ (Zill) genommen werden soll.

der Genesis (c. 4) aus, *λαλεῖ* ein eigentliches, vom unsrigen aus aber ein historisches Präsens [1]). Es ist für den Leser selbstverständlich, daß das Blut des gerechten Abel nicht vergebens zu Gott gesprochen hat. Von welchem Werte also ist der Glaube, der das ermöglicht hat!

vv. 5. 6. Besonders hoch mag wohl ein Israelit über den Altvater Henoch denken. Von ihm berichtet die Genesis (5, 24): „Und es wandelte Henoch mit Gott (LXX: *καὶ εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ*) und er war nicht mehr (LXX (A): *καὶ οὐχ ηὑρίσκετο*), weil Gott ihn weggenommen hatte (LXX: *ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός*)". Die gleiche Nachricht über Henoch als *ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς* bietet auch das Buch Jesus Sirach (44, 16; 49, 14): *Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη* und nach Hervorhebung der einzigartigen Vorzüglichkeit desselben heißt es: *καὶ γὰρ ἀνελήφθη ἀπὸ τῆς γῆς*. Aus diesen Stellen ist zu folgern, daß Henoch — wie später der Prophet Elias [2]) — ohne den Tod gesehen zu haben, von der Erde entrückt worden ist. Dieses spricht auch der Verfasser unseres Briefes in dem Absichtssatze aus: *τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον*. In welcher Weise und wohin diese Hinwegnahme stattgefunden, ist uns nicht gesagt. Es entstand die Tradition, die sich bei vielen Kirchenschriftstellern findet, daß Henoch und Elias in den Tagen des Antichrist wiederkommen und, weil sie diesem Widerstand leisten, einen gewaltsamen Tod dann finden werden.

Daß aber in der That der Glaube es war, wodurch Henoch das Wohlgefallen Gottes, dessentwillen er von der Erde entrückt worden, gewonnen hatte, wird in folgendem Schlußverfahren gezeigt. Ein doppeltes nämlich ist in der Schrift bezeugt: die „Entrückung" von der Erde hinweg und: wohlgefallen zu haben bei Gott (*εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ*); dieses aber ist in dem Berichte der Genesis nicht nur zuerst (*πρό*) [3]) „bezeugt", sondern auch

---

[1]) Ganz zutreffend bemerkt Zill, daß die Erklärung des Praesens mit „in der Schrift redet Abel fort und fort" nicht richtig sein könne, „denn die heilige Schrift redet ja auch vom Glauben anderer Persönlichkeit fort und fort", hier aber soll mit *ἔτι λαλεῖ*, weil zu *δι' αὐτῆς* scil. *πίστεως* gehörig, eine Charakteristik des Glaubens des Abel gerade gegeben werden.

[2]) Vgl. II. (IV.) Kge, c. 2.

[3]) *πρό* ist mit *μεμαρτύρηται* und nicht mit *εὐαρεστηκέναι* (Keil, Holtzh.) zu verbinden.

in einen Zusammenhang mit jenem, das nachher mitgeteilt wird, gebracht. Nun ist es aber nicht möglich, ohne den Glauben Gott zu gefallen. Mithin ergiebt sich die Schlußfolgerung, daß Henoch, dem in der Schrift das Zeugnis, Gott gefallen zu haben, gegeben ist, geglaubt hat. Sie wird jedoch als nunmehr selbstverständlich nicht erst ausgesprochen, wohl aber erhält die eine Prämisse *χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι* eine Begründung (*γάρ*). Wer sich nämlich Gott in welcher Weise immer nahen will, um Dessen Wohlgefallen zu erhalten (*τὸν προσερχόμενον*)[1]), muß glauben, und zwar erstens daran, daß Gott existiert (*ὅτι ἔστιν*), und zweitens, daß Er denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird (*καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης*[2]) *γίνεται*). Eingeschlossen ist in diesen Worten, daß der Mensch Gott als sein Ziel „suche“ und ein dementsprechendes Leben, welches sich also von der Creatur als seinem letzten Ziele abwendet und nicht rastet (*ἐκ*) bis es Gott gefunden, führe. Der Glaube an die bloße Existenz Gottes reicht nicht aus; er muß noch den Inhalt haben, der auf unser sittliches Leben leitend und bestimmend einwirkt. Auf diesem Wege gelangt der Mensch zum Wohlgefallen Gottes, weshalb mit Recht das Tridentinum den Glauben als fundamentum et radix omnis justificationis bezeichnete[3]).

v. 7. Es führt der Verfasser nun seinen Lesern das Beispiel des Noe vor. Ihm war die Offenbarung zuteil geworden (*χρηματισθείς*)[4]), daß Gott die sündhafte Menschheit durch eine Wasserflut vertilgen wollte. Dieses Strafgericht lag im Schoße der Zukunft und kein Anzeichen für seinen Eintritt hatte Noe, wohl aber hätte die übrige Welt dann eines gehabt, als der Bau der Arche vor sich ging. Es glaubte aber Noe den Worten des Herrn

---

[1]) In diesem Sinne, welcher dem Zusammenhange entnommen, ist *προσέρχεσθαι* zu verstehen und also weder in dem des Hingelangens zu Gott nach der Weise der Entrückung des Henoch (Luther, Ebrard u. a.), noch in der Gottesverehrung im allgemeinen (de Wette, Lünem.).

[2]) Der Ausdruck *μισθαποδότης* schließt eine Verdienstlichkeit gewisser Acte des Menschen in sich.

[3]) Sess. VI. de justif. c. VIII.

[4]) Zu *χρηματίζειν* vgl. oben 8, 5; Matth. 2, 12. 22; Luk. 2, 26; Act. 10, 22.

und in begründeter sorgsamer Furcht [1]) „über das, was er noch nicht sah“ [2]), baute er die rettende Arche. So steht er denn gerade für die Leser des Briefes, denen die Geduld ausgehen will, weil sie das Gehoffte noch immer nicht kommen sehen, nicht nur als Beispiel eines lang erprobten Glaubens da, sondern um des Zusatzes *εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ* zeigt er sie auch auf das „Heil“, das er so für sich und die Seinen erlangt hat, hin. Weil der Glaube, um dessen dringendste Anempfehlung es sich ja handelt, der beherrschende Hauptbegriff ist, darum beziehen wir auch hier *δι᾽ ἧς* nicht etwa auf *κιβωτόν* [3]), sondern wieder — wie oben v. 4 — auf *πίστις*. Die übrige leichtsinnige Welt [4]) aber, die den Noe in seinem unerschütterlichen Glauben bauen sah und doch ihre Gesinnung nicht änderte, findet gerade dadurch eine Verurteilung [5]) (*κατέκρινεν τὸν κόσμον*). Während der Altvater so einerseits als ein Richter für die Ungläubigen dasteht, ist er anderseits für sich selbst durch seinen Glauben [6])

---

[1]) Zu *εὐλαβηθείς* vgl, oben S. 152 zu 5, 7.

[2]) Der Artikel *τῶν*, welcher sich am besten durch die Rückweisung auf das durch die Offenbarung Mitgeteilte erklärt, empfiehlt die Beziehung der Worte *περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων* zu *εὐλαβηθείς* (Grot., Hofm., B. Weiß). Auch paßt die subjective Negation *μηδέπω* nicht gut, wenn sie zu dem objectiven Inhalte des Gottesspruches gehören soll, was der Fall wäre, wenn *περὶ τῶν κτλ.* (in der allerdings gewöhnlichen Weise) zu *χρηματισθείς* bezogen wird.

[3]) Mit Chrys,, Oekum., Theophyl., Grot., Estius, Cornel. a. Lap. u. a. schließt sich auch Bisp. der Meinung an, daß *δι᾽ ἧς* zu *κιβωτός* recht wohl bezogen werden könne. Das bestimmende Motiv dürfte dabei vorab wohl der dadurch zu gewinnende schöne Gedanke sein, den Bisp. in der Weise ausführt: „Durch die Arche rettete Noe sich und die Seinigen; die Welt aber verurteilte er dadurch, indem er nämlich dieselbe baute dem göttlichen Befehle gemäß, ohne daß die Welt dadurch zur Besinnung und Buße geführt wurde.“ Allein die damit gegebene gute Erklärung des *κατέκρινεν* ist auch mit der Beziehung von *δι᾽ ἧς* auf *πίστις* vereinbar, wie ja die folgende Erklärung ergiebt.

[4]) Zu *κόσμος* = die übrige ungläubige Menschenwelt vgl. Joh. 7, 7; 14, 17 u. a.

[5]) Sachlich vgl. hierzu Matth. 24, 37 ff.; Luc. 17, 26 f. I. Petr. 3, 20; II. Petr. 2, 5.

[6]) Bisp., B. Weiß u. a. wollen *καὶ τῆς κατὰ π . . .* als einen zweiten selbständigen Hauptsatz fassen; aber dann würde der Gedanke desselben von der Zugehörigkeit von dem beherrschenden Gedanken der Wirksamkeit des Glaubens losgetrennt.

„Erbe der Gerechtigkeit“ geworden. Dieselbe wird hier näher bestimmt: *τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης* scil. *ἐγένετο κληρονόμος.* Da Noe als „gerechter Mann“ in der hl. Schrift bezeichnet wird [1]) und hier die Weise, wie er „Erbe der Gerechtigkeit“ geworden, gerade als die „nach dem Glauben“ gekennzeichnet und somit als jene, nach welcher Gott auch dem Abraham die Rechtfertigung verliehen hat, anzusehen ist, so besteht aller Grund, den Begriff *δικαιοσύνη* in dem gewöhnlichen paulinischen Sinne zu nehmen und an eine Rechtfertigung des Noe anticipando zu denken.

Es folgt eine Schilderung der Bethätigungen des Glaubens vv. 8-12.
des Patriarchen Abraham und auch der Sarra. Die erste war gegeben in dem Gehorsame, den Abraham ohne Säumen und Zögern übte, als er in Haran in Mesopotamien berufen ward [2]), das Land seiner Väter zu verlassen und in ein anderes Land zu ziehen, das der Herr ihm zum Erbe geben wollte [3]). Ohne zu wissen, wohin er käme [4]), zog er aus, denn erst im Terebinthaine More bei Sichem ward ihm die Mitteilung: „Dieses Land will ich deinem Samen geben“. In wirkungsvollem Gegensatze wird weiter des Patriarchen Glaube, wie er sich durch das Wohnen in dem angewiesenen „Erbe“ bewährt hat, geschildert. Nicht Zelte, sondern feste Städte sind das Zeichen, daß dauernd von einem Lande Besitz ergriffen worden ist; Abraham aber samt seinen Nachkommen und „Miterben der gleichen Verheißung“ wohnten in ersteren. Was sie also sahen, sagte ihnen, daß sie noch Wanderer seien oder „als Fremdlinge in dem Lande der

---

[1]) Gen. 6, 9: *ἄνθρωπος δίκαιος.*

[2]) Das imperfectische Präsens *καλούμενος* bezeichnet noch mehr als *κληθείς*, daß Abraham, sobald er des göttlichen Rufes inne ward, demselben Folge leistete.

Die Lesart der Rec. *ὁ καλούμενος* — Vulg.: Fide, qui vocatur Abraham, obedivit etc. — nimmt Bezug auf den bedeutungsvollen Namen Abraham, d. i. „Vater vieler Völker“. Allein abgesehen davon, daß diese Lesart nicht zu halten ist, spricht gegen solche Auffassung der Umstand, daß die Namensänderung und die Verheißung einer reichen Nachkommenschaft nicht beim Auszuge aus Chaldaea, sondern erst später in Kanaan erfolgten.

[3]) Gen. c. 12.

[4]) Zu *ποῦ* = *ποῖ* vgl. Joh. 3, 8; (Winer, § 54, 7). Zu dem Indicativ in indirecter Frage: Winer, § 41, 4.

Verheißung“ nicht wie im eigenen, sondern wie „in einem fremden“ Gebiete wohnten [1]). Daraus mußte denn Abraham bereits selbst entnehmen, daß — weil ihm feste Städte zu gründen unmöglich — Gott Selbst Sein Wort in irgend einer anderen Weise wahr machen werde. Im Vertrauen auf die göttliche Autorität, die gesprochen, „erwartet er die mit Grundfesten versehene Stadt“ und nahm an, daß Gott den Plan derselben entwirft (*τεχνίτης*) und ausführt (*δημιουργός*). Der Verfasser aber blickt hierbei von dem verheißenen vorbildlichen Lande ab auf die vorgebildete Stadt selbst, welche unüberwindliche Grundfesten hat, d. i. auf die Kirche im Diesseits und in ihrer Vollendung im Himmel [2]). Dabei nimmt er — wie die folgenden Verse zeigen — zugleich an, daß auch Abraham, Isaak und Jakob selbst schon in der Besitzergreifung Kanaan's nicht die eigentliche Erfüllung der Verheißung Gottes gesehen haben.

Wohl unter Bezugnahme auf das einen anfänglichen Unglauben verratende Lachen der Sarra [3]) fährt der Brief fort: *καὶ αὐτὴ Σάῤῥα κτλ.* So hat selbst sie der wiederholten Verheißung des Herrn Glauben geschenkt und, obwohl bereits neunzig Jahre alt und deshalb natürlicher Weise nicht mehr fähig zu empfangen (*παρὰ καιρὸν ἡλικίας*), durch ein übernatürliches, schöpferisches Eingreifen Gottes die sonst nicht mehr vorhandene „Kraft“, fruchtbringend den Samen des Mannes aufzunehmen (*δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος*) [4]), erhalten. Beweggrund des Glaubens war die Treue Gottes, der die Verheißung gegeben hatte (*ἐπεὶ* [5]) *πιστὸν ἡγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον*). „Deshalb

---

[1]) Bezeichnend ist *παροικεῖν* (גּוּר) = als Beisasse — nicht als Bürger — wohnen, gewählt. (Vgl. Gen. 17, 8; 20, 1; 21, 23. 34 u. a.)

[2]) Vgl. 12, 22 (*πόλις θεοῦ ζῶντος* und *Ἰερουσαλὴμ ἐπουράνιος*); 13, 14 *πόλις μέλλουσα*); Apok. 3, 12; 21, 2. 10 ff.; auch Gal. 4, 26 (*ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλήμ*).

[3]) Vgl. Gen. c. 18, spec. v. 12.

[4]) In solchem Sinne, welcher dem klassischen Sprachgebrauche von *καταβολὴ σπέρματος* gemäß ist, werden diese Worte verstanden von Chrys., Oekum., Theophyl., Pesch., Itala, Vulg. (in conceptionem seminis) und der Mehrzahl der Erklärer.

[5]) *ἐπεί* leitet die Begründung des Glaubens und der damit erzielten Wirkung ein.

auch“ (*διὸ καί*) — es war nämlich Sarra's Glaube ebenfalls in den göttlichen Heilsplan, den Abraham zum Stammvater einer unzähligen Nachkommenschaft zu machen, als eine vermittelnde Bedingung mit aufgenommen — ist an dem „Einem und dazu einem Erstorbenen“ [1]), der an hundert Jahre bereits zählte, in Erfüllung gegangen, was ihm vom Herrn geweissagt worden war: „Ich will deinen Samen mehren wie die Sterne des Himmels und wie den Sand, der am Ufer ist [2]).“

Wie es dem Glauben, der ja kein Schauen ist, entspricht vv. 13-16.
(*κατὰ πίστιν*), starben die (in den vv. 8—12 genannten) Erzväter dahin, ohne daß sie „die Verheißungen“, d. i. den Gegenstand derselben, nämlich das verheißene Land, in Besitz genommen. Sie hatten dieselben nur „von Ferne“ im Lichte des Glaubens gesehen und als in der Zukunft gewiß kommend begrüßt, von sich dagegen bekannt, „daß sie Fremdlinge und Beisassen auf Erden seien.“ Bei diesen Worten deutet der Ausdruck „auf Erden“ schon darauf hin, daß sie ihr wahres Vaterland erst im Jenseits suchen. Der Verfasser aber hat die Ausführungen wohl geboten in der Erinnerung an das Wort des Abraham, der nach dem Tode Sarra's zu den Söhnen Heth's gesprochen hatte: „ich bin ein Ankömmling und ein Fremder bei Euch [3])“. Den gleichen Gedanken hatte Jakob wiedergegeben, da er zu Pharao redete [4]): „die Tage meiner Pilgerschaft sind 130 Jahre, wenige und böse und erreichen nicht die Tage meiner Väter während derer sie Fremdlinge waren.“ Mit solchen Worten aber bekunden sie ja, daß sie nach einem Vaterlande suchen. Kanaan aber können sie nicht meinen, denn dahin zurückzukehren, stand auch dem Jakob offen. Darum muss es das „bessere“, „himmlische“ Vaterland sein, nach dem „sie trachten“. Anknüpfend an die Anschauung — wie sie uns in alttestamentlichen Schriften begegnet —, wonach der Gott eines mächtigen und reichen Volkes auch als mächtig und reich angesehen ward, das Ungemach oder die Niedrigkeit eines anderen aber als auf den Gott, den

---

[1]) Vgl. hierzu bes. die Ausführungen zu Röm. 4, 18. 19; (Gal. 3, 6).
[2]) Gen. 22, 17.
[3]) das. 23, 4.
[4]) das. 47, 9.

ein so heimgesuchtes Volk verehrte, zurückfallend angesehen ward, schreibt unser Brief, daß „sich Gott ihrer“, der noch Vaterlandslosen, „nicht schämt, ihr Gott zu heißen [1])“, „denn bereitet hat Er für sie eine Stadt“, womit die ewig bleibende Heimat des Himmels gemeint ist.

vv. 17-19. Nachkommen Abrahams gegenüber erscheint es ganz besonders begreiflich, daß der Verfasser nochmals auf den Glauben dieses Erzvaters, der auch im Jakobusbriefe [2]) gepriesen wird, zurückkommt. Die schwerste Prüfung, die derselbe zu bestehen hatte, war der Auftrag, „den Isaak“ zu opfern. Und der Glaube an Gottes Wort ermöglichte es dem Vater, „den Eingeborenen“ darzubringen. Die Bereitwilligkeit zu solcher That tritt dadurch in ein helleres Licht, daß dieser Sohn auch gerade der Träger der Verheißung war: „In Isaak“ — so lautete dieselbe — „soll dir ein Same genannt werden [3])“. In unserm Schreiben finden wir auch ausgesprochen, wie Abraham beides, die von ihm so freudig aufgenommenen Verheißungen (*ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος*) und den Opferauftrag in seinem Glauben vereinigte: er „erwog nämlich, daß Gott die Macht habe, auch von den Toten zu erwecken“. Die Überzeugung davon, daß er in solcher Weise vom Herrn seinen Sohn wiedererhalten würde, können wir angedeutet finden in seinem Worte zu den Knechten [4]): „Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen“. Die Folge (*ὅθεν*) dieses Glaubens nun war, daß Abraham in der That auch seinen Sohn wiedererhielt, und zwar: *αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο.* Er empfing auf dem Berge Moria aus Gottes Hand gleichsam ein zweites Mal den Isaak und diesmal *ἐν παραβολῇ*.

---

[1]) Vgl. Exod. 3, 6. 15, wo Gott der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt wird. Diese Stelle wird (Matth. 22, 32; Luk. 20, 37) vom Herrn als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele angeführt. Die Auffassung derselben im Hebräerbriefe, welche auf das Leben der Patriarchen im Jenseits verweist, steht mit der in den beiden Evangelien in vollstem Einklange.

[2]) c. 2, 21—23.

[3]) Gen. 21, 12.

[4]) das. 22, 5. vgl. Röm. c. 4.

Gegenüber den verschiedenen Auslegungen [1]) dieser Worte dürfte mittels der echt paulinischen Idee, daß nicht „nach dem Fleische“, sondern in wunderbarer übernatürlicher Weise oder durch ein Geschenk der Gnade Gottes dem Abraham die überaus reiche Nachkommenschaft erweckt wird, eine begründete befriedigende Erklärung geboten werden können. Weil *ἐν παραβολῇ* zu *ἐκομίσατο* gehört, so ist Isaak in der Weise, wie er seinem Vater gegeben ward, durch die Gnade, ein Vorbild [2]) für „den Samen Abrahams“ in aller späteren Zeit. „Wir aber, Brüder, Isaak's gemäß sind wir Kinder der Verheißung“, schreibt der hl. Paulus den Christen Galatiens, nachdem er sie an einer früheren Stelle als durch Christi, „des Samen's“, Vermittlung als „auch Samen Abrahams“ angeredet hat [3]).

Weiterhin erinnert der Verfasser seine Leser daran, daß vv. 20-22.
Isaak den Jakob und Esau nicht nur segnete hinsichtlich der von ihnen zu erlebenden Dinge, sondern auch — *καί* gehört nämlich zu *περὶ μελλόντων* — in Betreff dessen, was der Zukunft vorbehalten blieb [4]). Solchen Segen aber spendete er in Kraft des Glaubens. Ebenso (*πίστει*) segnete auch Jakob „sterbend“ „einen jeden der Söhne Josephs“ [5]). Nicht werden die Namen genannt [6]), sondern gesagt wird nur, daß jeder Sohn Josephs einen besonderen Segen empfing und so in die Reihe der übrigen

---

[1]) Am meisten geteilt ist die Annahme, daß das Opfer und die Zurückgabe Isaaks an Abraham ein Vorbild sei der Wiedererweckung Christi (Oekum. und Theophyl., (beide neben anderen Erklärungen), Primas., Erasm., Estius, Bisp. u. a.) oder der Toten überhaupt (Michaelis) oder von beiden zugleich sei (Theodoret). Zill nimmt *παραβολή* = Gleichnis, *κομίζεσθαι* = wiedererhalten (was nicht zutreffend ist) und deutet: Abraham habe nicht in Wirklichkeit, sondern nur gewissermaßen, „in einem Gleichnisse“ Isaak von den Toten wiedererhalten. Zu diesen und noch anderen Auslegungen vgl. Bisp., Ad. Maier und B. Weiß.

[2]) Zu *παραβολή* = Vorbild vgl. oben S. 243 (zu 9, 8—10).

[3]) Vgl. Gal. 4, 28. 29 und 3, 29 und 16 f. (I. Bd, SS. 326 ff. 303 f. 285 ff.)

[4]) Vgl. Gen. 27, 28 f.

[5]) Vgl. Gen. 48, 15 ff.

[6]) Darum geht es nicht an, die Motivierung für das Herausgreifen des Beispieles dieser Söhne Josephs darin zu sehen, daß der jüngere Ephraim zuerst gesegnet ward (Bleek, de Wette, Lünem., Delitzsch, Kurtz, Ad. Maier u. a.)

Kinder Jakobs und der Stammhäupter des Volkes Israel aufgenommen wurde. Das that der Patriarch selbst und zwar noch unmittelbar vor seinem Tode, indem er „anbetete, geneigt über die Spitze seines [1]) Stabes“ wie die LXX berichten [2]). Die Bemerkung *προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ* dürfte eine hinreichende Motivierung darin finden, daß vorab auf das den Segen vorbereitende Gebet Jakobs hingewiesen werden und durch die Beschreibung der äußeren Haltung die bestimmte Schriftstelle nachdrücklich hervorheben sollte [3]). Wertvoll aber ist uns dieser Zusatz insofern, als er zeigt, worin der Glaube Jakob's bei dem Segen über Ephraim und Manasse bestanden habe. Da derselbe mit dem Versprechen des Joseph, die Gebeine seines Vaters im Lande ihrer Vorfahren zu begraben, verbunden wird, so ersehen wir, daß der sterbende Patriarch des von Gott verheißenen zukünftigen Erbes gedachte und seinen beiden Enkeln das Anrecht daraut vermittelte. Zugleich war es ein Fürwahrhalten der dem Abraham einst [4]) gegebenen Verheißung von dem Wohnen Israels in Ägypten und der Rückkehr in die alte Heimat. In diesem Sinne hatte auch Joseph seinen Glauben bethätigt und bei seinem Tode die Anordnung für die Zukunft getroffen, beim einstigen sicher erfolgenden Auszuge seine Gebeine mitzuführen [5]).

vv. 23-28 Israel konnte in Ägypten nicht aussterben, des Pharao Gebot, die Knäblein zu töten, Gottes Verheißung nicht aufheben.

---

[1]) Das Natürlichste ist es, *αὐτοῦ* auf Jakob, das Subject, zu beziehen, nicht auf Joseph. Die letztere Beziehung wird jedoch vielfach (Primas., Oekum., Erasm., Estius, Cornel. a Lap., Bisp. u. a.) angenommen und dann der Sinn gefunden, daß Jakob dem Joseph als einem Vorbilde Christi in Seiner Herrschermacht gehuldigt habe. — Schon die Construction *προσκύνειν* mit *ἐπί* spricht dagegen.

[2]) Gen. 47, 31. Der Hebräerbrief stimmt mit den LXX überein. Nach dem masor. Texte lautet die Stelle: „und er betete an über dem Haupte des Lagers“, d. i. an dem Kopfende seines Bettes. Vulg.: „adoravit Deum conversus ad lectuli caput“; dagegen zu Hebr. 11, 21: et odoravit fastigium virgae ejus. Statt הַמִּטָּה haben die LXX הַמַּטֶּה punktirt.

[3]) So erklärt im Wesentlichen auch B. Weiß.

[4]) Vgl. Gen. 15, 13—16.

[5]) Gen. 50, 24 ff.

In solchem Glauben erblickten denn die Eltern [1]) in der „Anmut des Kindes“ Moses ein Kennzeichen, daß Gott dasselbe erhalten wolle und verbargen es darum „drei Monate lang“ [2]), ohne zu fürchten, daß ihnen „der Befehl des Königs“ etwas anhaben könne.

Als aber Moses „groß geworden“, verschmähte er die Ehren und Genüsse, die ihm als dem Adoptivsohne der Tochter Pharao's winkten, und zog es vor, „mit dem Volke Gottes“ Drangsale zu leiden. Das gab ihm aber sein Glaube ein, der sich nicht an der höchst traurigen Lage der geknechteten Kinder Israels stieß. Weil ein Preisgeben dieser und ein Anschließen an die Ägypter aber auch eine Lossagung von dem Herrn und eine Annahme der Götter der letzteren bedeutet hätte, so begreifen wir, wenn es heißt, daß er nicht „einen zeitweiligen Genuß von der Sünde“ wollte. In der durch den Glauben vermittelten Erkenntnis fand er den Maßstab, um die Schätze Ägyptens nach ihrem wahren Werte zu vergleichen mit der „Schmach Christi“. Ausgehend nämlich davon, daß der Messias als „Immanuel“ in einer gewissen Weise auch schon in Israel lebe [3]) und das, was diesem angethan wird, auch Jenem gelte, schreibt der Verfasser von seinem Standpunkte aus, Moses habe „für einen größeren Reichtum als Ägyptens Schätze die Schmach Christi“ erachtet. Moses selbst sah bereits in allen Beschimpfungen, die das Volk Israel erdulden mußte, eine Schmach, die auch dem Herrn, dem es in besonderer Weise gehörte [4]), angethan wurde. Dabei schaute er mit gläubigem Auge auf eine kommende Zeit der „Vergeltung“, von der er auch für sich einen Lohn erwartete [5]), welcher ihn jetzt gern auf „Ägyptens Schätze“ verzichten ließ.

Wenn es im Folgenden heißt *πίστει κατέλιπεν Αἴγυπτον*,

---

[1]) Für Belegstellen zu dem Gebrauche von *πατέρες* = Eltern vgl. Wetstein und Ad. Maier.

[2]) Exod. 2, 2 ff.

[3]) Vgl. hierzu oben S. 47 und das. Anmkg. 1; meine Schrift, die Gottesmutter . . . bes. S. 46.

[4]) Vgl. hierzu z. B. Isai. c. 37 das Gebet des Königs Ezechias (spec. v. 20) und die Erhörung verkündenden Worte des Propheten Isaias in vv. 22 ff.

[5]) Der Begriff *μισθαποδοσία* beweist für die Lehre der Kirche vom meritum de condigno.

so ist die Frage, welches Verlassen gemeint sei, doppelt beantwortet worden. Teils nimmt man an, daß die an die Erschlagung eines Ägypters sich anschließende Flucht nach Madian dem Verfasser vorgeschwebt habe [1]), teils glaubt man, daß auf den Auszug Israels aus Ägypten unter der Führung des Moses hingewiesen sei [2]). Gegen die erstere Ansicht wird besonders geltend gemacht, daß nach jener That Moses den König gerade gefürchtet habe; gegen die letztere das Aufgeben der sonst innegehaltenen geschichtlichen Reihenfolge, ferner der Umstand, daß schließlich der Auszug auf Befehl des Pharao erfolgt war, besonders aber, daß der Ausdruck *κατέλιπεν* (scil. *Μωυσῆς*) nicht als bezeichnend angesehen werden kann, weil derselbe vielmehr auf eine den Moses allein angehende Thatsache hindeute. Darum dürfte es das Richtige sein, wenn wir annehmen, daß der Schreiber des Briefes an Moses allein gedacht und als Grund, weshalb dieser Ägypten verlassen habe, nicht das Erschlagen eines Peinigers der Israeliten, sondern die vollständige Lossagung von jenem Lande angesehen habe. Dadurch mag auch vorab des Königs Zorn, der jedoch den Moses nicht beirrte, erregt worden sein. Es wird ja auch in der Genesis der Umstand, daß Pharao von der Tötung eines seiner Aufseher Kunde erhalten möchte, als Gegenstand der Furcht des Moses angegeben [3]); Grund der Flucht war die Absicht, das bedrohte Leben zu retten. Bei seiner vollständigen Lostrennung von Ägypten aber, die füglich im Verlassen des Landes ihren Abschluß fand, leitete und bestimmte ihn sein lebendiger Glaube an den Gott Israels und dessen Verheißungen. Um jedoch den Lesern, denen es zu lang dauern will, bis sie den Gegenstand ihrer Hoffnungen sehen, dieses Beispiel recht zutreffend vorzuhalten, ist noch beigefügt: „er harrte aus“, indem er im Glauben „gleichsam sehend“ „den Unsichtbaren“ vor Augen hatte.

Noch hatte Pharao nicht beschlossen, Israel ziehen zu

---

[1]) Vgl. Exod. 2, 11 ff. So die Ansicht der sämtlichen patrist. Erklärer, Calmet, Ad. Maier, Westcott u. a.

[2]) Vgl. Exod. cc. 12—14. So die Meinung von Nic. v. Lyra, Estius, Klee, Bisp., Zill, Pánek, Grotius, Bleek, Tholuck, Ebrard u. a.

[3]) Vgl. Exod. 2, 14.

lassen; dennoch feierte Moses mit dem Volke das Pascha [1]), wie Gott es vorgeschrieben, und ließ mit dem Blute der geschlachteten Lämmer die Thürpfosten bestreichen, damit der Würgengel [2]) die Erstgeborenen Israels nicht töte. Das alles hatte er ausgeführt „durch den Glauben“ an das, was der Herr ihm geoffenbart hatte.

vv. 29-31. Von Moses wendet der Brief sich nun auch den Israeliten zu. Es war ein Akt des Glaubens, den dieselben bethätigten, als sie das rote Meer durchschritten, welches den Ägyptern, da sie ein gleiches damit (ἧς scil. θαλάσσας) versuchten, den Untergang bereitete [3]). Das Wort, welches der Herr vor Jericho zu Josua gesprochen, hielt das Volk für wahr und umzog deshalb sieben Tage lang die Stadt, worauf hin die Mauern einstürzten [4]). An den Gott Israels hatte Rahab geglaubt und deshalb die Kundschafter aufgenommen und sich selbst aus dem allgemeinen Verderben gerettet [5]).

vv. 32-38. Der Verfasser unterbricht sich in der weiteren näheren Anführung der Glaubensbeispiele in der alttestamentlichen Geschichte. Es würde ihm die Zeit mangeln, wollte er so fortfahren zu sprechen über die Richter Gedeon, Barak, Sampson, Jephte -- wobei Gedeon um seiner besonders hervorragenden Bedeutung willen wohl an der Spitze genannt erscheint —, über den König David und Samuel, der wohl wegen seines prophetischen Amtes erst nach David aufgeführt und mit den späteren Propheten zusammengereiht wird. In dieser summarischen Darstellung aber setzt der Brief bei seinen Lesern voraus, daß sie mit der Geschichte, worauf hingewiesen oder auch nur angespielt wird, näher vertraut und die Ausführung sich selbst zu geben in der Lage sind. So mögen sie sich denn daran erinnern, wie „durch ihren Glauben“ die Richter und David feindliche Reiche

---

[1]) πάσχα ποιεῖν ist die übliche Bezeichnung für die Feier des Pascha's durch Schlachtung und Genuß des Opferlammes. Vgl. Exod. 12, 48; Num. 9, 2. Jos. 5, 10; Matth. 26, 18.

[2]) ὁ ὀλοθρεύων — vgl. LXX Exod. 12, 23 — ist der Engel, der als Werkzeug der Strafe Gottes diente. Vgl. II. Sam. 24, 16 ff I. Chron. 21, 12.

[3]) Vgl. Exod. 14, 22 ff.

[4]) Vgl. Jos. 6, 5 ff.

[5]) Vgl. das. 2, 1 ff. und 6, 17 ff. Jak. 2, 25; Matth. 1, 5.

überwanden [1]), wie diese, insbesondere aber Samuel [2]) und David [3]), in ihrem richterlichen Amte „Gerechtigkeit übten“, wie sie die Erfüllung der verschiedenen Verheißungen, die ihnen Gott gegeben hatte, erlangten [4]), wie sie — etwa auch Sampson und David, besonders aber Daniel — „den Rachen der Löwen schlossen [5])“, wie sie — die drei Jünglinge im Feuerofen — „des Feuers Macht auslöschten [6])“, wie sie — David, Elias, Elisäus — „dem Munde des Schwertes entrannen“ [7]), wie sie von Schwachheit — Sampson oder Ezechias von seiner Krankheit — „erstarkten [8])“, wie sie — die Richter, Samuel, David und insbesondere die Makkabäer — „Helden im Kampfe wurden“ und „der Fremden Heerhaufen weichen machten“, was wohl auch allgemein von allen Rettern Israels aus der Hand seiner Feinde zu verstehen ist. In zweifelloser Anspielung auf die Totenerweckungen durch Elias und Elisäus heißt es, daß Weibern ihre wieder zum Leben erweckten Toten zurückgegeben wurden [9]).

Nachdem bisher der Verfasser seinen Lesern als Ermunterung zum Glauben in die Erinnerung gerufen, was die Glaubenshelden erreicht, geht er nun zum gleichen Zwecke dazu über, angesichts der Trübsale zusammenfassend auf das hinzuzeigen, was jene erduldet und gelitten haben. Er gedenkt des greisen Eleazar, der auf die Folter gespannt worden war [10]), der seinem Beispiele folgenden sieben makkabäischen Brüder

---

[1]) Vgl. Richt. cc. 7. 8. 4. 5. 15. 11; II. Sam. cc. 5—12.

[2]) Vgl. I. Sam. 12, 4 das vom Volke dem Samuel gegebene Zeugnis, daß er nie Unrecht gethan habe.

[3]) Vgl. II. Sam. 8, 15; I. Chron. 18, 15, wo von David gesagt wird, daß er dem ganzen Volk Recht und Gerechtigkeit verschafft habe.

[4]) Weil es sich um das handelt, was durch den Glauben wirklich erreicht worden ist, deshalb muß *ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν* vom Erlangen des Inhaltes der Verheißungen verstanden werden. Dabei wäre an die Siege und den Segen des Friedens — bes. wohl zur Zeit der Richter — zu denken.

[5]) Vgl. Richt. 14, 6; I. Sam. 17; bes. aber Dan. 6, 16 ff. 22.

[6]) Vgl. Dan. 3, 24; I. Makk. 2, 59.

[7]) Vgl. I. Sam. 18, 11; 19, 10; 21, 10; I. Kge c. 19; II. Kge c. 6.

[8]) Vgl. Richt. 16, 19. 30; II. Kge c. 20; Isai. c. 38.

[9]) Vgl. I. Kge 17, 17 ff.; II. Kge 4, 17 ff.

[10]) *ἐτυμπανίσθησαν* wird von der Vulg. richtig mit distenti sunt wiedergegeben.

mit ihrer Mutter[1]), welche alle auf die für den Abfall vom Glauben in Aussicht gestellte „Befreiung verzichteten“, um so einst „einer besseren Auferstehung teilhaft zu werden“. Mit *ἕτεροι* wohl anderen Verfolgungen, welche die Propheten zu erdulden hatten sich zuwendend, zählt der Verfasser „Spott und Geißeln“ wie auch „Banden und Kerker“ auf, welche dieselben kennen lernen mußten, wie das des besonderen z. B. von den Propheten Isaias, Jeremias und Michäas erzählt wird[2]). Den Zacharias, den Sohn des Jojada ließ der König Joas im Tempelvorhofe steinigen[3]), und ein Gleiches berichtet die vielleicht dem Verfasser schon bekannt gewesenen Tradition von Jeremias[4]), während sie von Isaias erzählt, daß er auf Befehl des Königs Manasse zersägt worden sei[5]). Auffallend erscheint zwischen *ἐλιθάσθησαν* und *ἐπρίσθησαν* das Wort *ἐπειράσθησαν*. Allein wenn wir vom Standpunkte eines Israeliten an den Verlust der irdischen Güter, Kinder und Gesundheit — wie ein solches Beispiel zur Belehrung in Job gezeigt wird — denken, dann haben wir eine so bestimmte und den Glauben auf eine so schwere Probe stellende Prüfung, daß sie wohl in diesem Zusammenhange Platz finden kann[6]). Hieran schließt sich die Erinnerung an solche — den Propheten Urias z. B. —, welche durch das Schwert gemordet worden sind[7]), wieder an andere, die „in Schaffellen und Ziegenhäuten“, d. i. in der Kleidung armer Leute, wie sie aber von den

---

[1]) Vgl. II. Makk. 6, 18 ff., c. 7; spec. v. 9 ff. 14, wo gesagt, daß sie für ihr Martyrum die Auferstehung erwarteten.

[2]) Vgl. Isai. 28, 9 ff. Jerem. 20, 2; 32, 3; 37, 13 ff; 38, 6 ff; I. Kge 22, 27; II. Chron. 18, 25 f.

[3]) Vgl. II. Chron. 24, 20—22.

[4]) Tertull., Scorp. 8; Hieronym., adv. Jovin. II, 37.

[5]) Justin., dial. c. Tryph. 120; Tert., de pat. 14. Scorp. 8; Origen., in Matth. 23; die apokryphe Schrift „ascensio Jesaiae“, der ältere jüdische Überlieferungen zu Grunde liegen.

[6]) Darum ist es nicht notwendig eine textkritisch nicht zu belegende und nur mit einer gewissen Verlegenheit in der Erklärung begründete Conjectur, als *ἐπηρώθησαν* = verstümmelt, *ἐπάρθησαν* = zerstochen, *ἐπυράσθησαν* = verbrannt oder einem anderen ähnlichen Vorschlage näher zu treten.

[7]) Vgl. Jerem. 26, 23, auch I. Kge 19, 10: „Deine Propheten töten sie mit dem Schwerte“, klagt Elias.

Propheten geliebt wurden, einhergingen [1]), und — verfolgt — Mangel leidend, bedrängt und mißhandelt in Wüsten, Gebirgen und Höhlen umherirrten [2]). Ihrer war die Welt, die ihnen keinen Raum gönnen wollte, nicht einmal wert; eine Bemerkung, durch die der Verfasser denselben indirect das Lob, daß sie übernatürlicher Güter und einer solchen Heimat würdig waren, spendet.

vv. 39. 40. Diese alle, denen „durch den Glauben“ ein so anerkennendes Zeugnis in der hl. Schrift gegeben ist, haben den Inhalt der Verheißung nicht angetreten (*οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν*). Hierunter aber werden wir das messianische Heil in seiner ganzen Fülle und Vollendung verstehen; insbesondere dasjenige, was auch noch Gegenstand des Harrens der Adressaten des Briefes ist, d. i. die Teilnahme des noch leidensfähigen und sterblichen Leibes an der Auferstehung [3]), dem Abschlusse des Erlösungswerkes. Gott hat es aber so geordnet, daß alle die genannten Glaubenshelden noch auf diese Vollendung warten, indem Er „für uns etwas Besseres bestimmt hat“. Die Erklärung von *κρεῖττόν τι* „für uns“ liegt darin, daß wir bereits in der messianischen Zeit leben. Das Ziel, welches dabei in dem göttlichen Heilsplane verfolgt wird, ist, daß die Heiligen der vorchristlichen Zeit nicht „ohne uns vollendet werden“; auch wir sollen in Vereinigung mit denselben zur Zahl derjenigen gehören, die an dem vollen messianischen Heile zusammen teilnehmen, mit ihnen also dereinst gemeinsam auch auferstehen (*ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν*). Daraus aber ergiebt sich denn die Anwendung auf die Leser: haben eure Väter unter schwereren Prüfungen und so lange ausgeharrt, wie viel mehr solltet ihr im Glauben und in der Hoffnung nicht wankend werden!

---

[1]) Vgl. Zach. 13, 4; I. Kge 19, 13. 19; (Elias) II. Kge 2, 8. 13 f.; Matth. 3, 4 (Johannes der Täufer).

[2]) Vgl. I. Kge 18, 4. 13; 19, 4. 8 ff., wo solches von Elias und anderen Propheten, I. Makk. 2, 28 ff.; II. Makk. 5, 27; 6, 11; 10, 6, wo derartiges von den Makkabäern berichtet wird.

[3]) So Chrysost., August., ep. (99) ad Evod., Erasm., Estius und die meisten neueren Erklärer.

Kap. XII, 1 — 29: Wiederholte Ermahnung zur Ausdauer im Glauben und in der Geduld im Leiden, zur Eintracht und Heiligung nebst Warnung vor Abfall.

XII, 1. Demnach nun lasset auch uns, die wir eine solche Wolke von Zeugen rings um uns haben, ablegen alle Last und die uns eng umschließende Sünde, und durch Ausdauer den vor uns liegenden (Wett-)Kampf laufen, 2. hinblickend auf den Anführer und Vollender des Glaubens, Jesum, welcher statt der vor Ihm liegenden Freude das Kreuz ertrug, indem Er Schmach nicht achtete, und Sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat [1]*). 3. Betrachtet nämlich Den, welcher von den Sündern einen solchen Widerspruch gegen sich selbst* [2]*) erduldet hat, damit ihr nicht ermattet, indem ihr an euren Seelen erschlaffet.*

4. Noch habt ihr nicht bis auf's Blut widerstanden in euerem Kampfe gegen die Sünde, 5. und vergessen habt ihr der Ermahnung, welche doch mit euch wie mit Söhnen redet: „mein Sohn, achte nicht gering die Züchtigung [3]*) des Herrn, und nicht erschlaffe, wenn Du von ihm zurechtgewiesen wirst; 6. denn wen der Herr liebt, den züchtigt Er, Er geißelt jeglichen Sohn, den Er annimmt“. 7. Zur Zucht erduldet ihr; wie mit Söhnen geht mit euch Gott um; denn wer (ist)* [4]*) ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt? 8. Wenn ihr aber ohne Züchtigung seid — derselben seid ihr alle teilhaftig geworden —, dann seid ihr Bastarde* [5]*) und nicht Söhne. 9. Hatten wir ferner die Väter unseres Fleisches zu Zuchtmeistern und (vor ihnen) Scheu; werden wir nicht vielmehr* [6]*) dem Vater der Geister uns unterordnen und leben? 10.*

---

[1]) Die Lesart der Rec. *ἐκάθισεν* hat nur Min. für sich.

[2]) AP lesen *εἰς ἑαυτόν* (Ti., WH. a. R.), ℵ*D*E*: *εἰς ἑαυτούς* (WH.), KL (Rec.): *εἰς αὐτόν*. S. die Erklärung.

[3]) Ti. schreibt vv. 5. 7. 8. 11 nach ℵ*D: *παιδία*, wobei v. 8 noch A, vv. 5, 7 noch ALP hinzutreten; WH. zieht die Lesart *παιδεία* vor.

[4]) Die Rec. hat mit DEKLP nach *γάρ* noch *ἔστιν*, was jedoch nicht ausreichend verbürgt ist und sich leicht als Zusatz erklärt.

[5]) Mit KLP hat die Rec. nach *νόθοι* noch *ἔστε* aufgenommen.

[6]) Mit KL liest die Rec. *πολλῷ* statt des besser verbürgten ungewöhnlicheren *πολύ*.

Denn jene züchtigten uns für wenige Tage nach ihrem Gutdünken, dieser hingegen zum Nutzen für die Teilnahme an Seiner Heiligkeit. 11. Jede Zucht [aber] [1] *scheint zwar für die Gegenwart nicht (Sache) der Freude, sondern der Traurigkeit zu sein, hernach aber gewährt sie denen, die durch sie geübt sind, friedliche Frucht der Gerechtigkeit. 12. Darum richtet wieder empor die erschlafften Hände und die wankenden Kniee, 13. und machet* [2] *die Pfade gerade für euere Füße, damit das Lahme nicht abbiege, sondern vielmehr geheilt werde.*

14. Nach Frieden mit allen trachtet, und nach der Heiligung, ohne welche niemand den Herrn schauen wird, 15. indem ihr acht habt, daß niemand von der Gnade Gottes zurückbleibe, damit nicht irgend eine Wurzel der Bitterkeit nach oben schieße und Unruhe stifte und durch sie [3] *die vielen* [4] *befleckt werden, 16. daß nicht jemand ein Unzüchtiger sei oder ein Verächter des Heiligen wie Esau, der für ein einziges Gericht seine Erstgeburt weggab* [5]*. 17. Denn wisset, daß er auch hernach, als er den Segen erben wollte, verworfen wurde; denn für eine Sinnesänderung fand er nicht Raum, obschon er unter Thränen darnach verlangte.*

18. Denn nicht seid ihr hinzugetreten zu Berührbarem [6]*)*

---

[1]) ℵ P Ti., (Treg., WH. Text) lesen *πᾶσα μέν*; AKL dagegen *δέ*. B. Weiß dürfte aber Recht haben, wenn er bemerkt, daß *μέν* Correctur nach dem folgenden *δέ* sein könnte, indem übersehen worden, „daß das demselben entsprechende *μέν* hinter *πρός* steht."

[2]) ℵ*P (Ti., WH. Text) lesen *ποιεῖτε*, ℵᶜADKL (Rec.): *ποιήσατέ*; letztere Form aber läßt sich leicht als Nachbildung zum vorhergehenden *ἀνορθώσατε* erklären. (Damit fällt der zufällige Hexameter, auf den Ewald und Delitzsch Gewicht legen, weg.)

[3]) ℵDKL (Ti., WH. a. R.) lesen *διὰ ταύτης*; AP (Ln, WH. Text, Treg. a. R.): *δι' αὐτῆς*. (B. Weiß hält letztere Textgestalt für eine Nachbildung nach v. 11(?)).

[4]) ℵA verbürgen den Artilel *οἱ* vor *πολλοί*, den Rec. mit DKLP (Ti.), wegläßt.

[5]) AC (Ln, WH.) haben die nur in der späteren Gräcität vorkommende Form *ἀπέδετο*; ℵDKLP (Ti.) bieten die gewöhnliche *ἀπέδοτο*. Der Umstand des Ungewöhnlicheren spricht für erstere Form. Rec. (DKLP) hat *αὐτοῦ* statt des richtigen *ἑαυτοῦ* (ℵAC).

[6]) ℵAC und fast alle Übersetzungen lesen *ψηλαφωμένῳ* ohne *ὄρει*; es ist auch kaum einzusehen, wie dieses hätte weggelassen werden sollen, während eine Hinzufügung aus dem Folgenden (v. 22) sehr nahe lag.

und entzündetem Feuer und zu Dunkel und Finsternis[1] *und Wetter 19. und Posaunenschall und Schall von Worten, wobei die, welche ihn hörten, sich verbaten, daß*[2] *ihnen noch ein Wort hinzugefügt werde; 20. denn sie ertrugen nicht das Gebotene: „auch wenn ein Tier den Berg berührt, soll es gesteinigt werden*[3]*“; 21. und — so furchtbar war die Erscheinung — Moses sprach: „erschrocken bin ich und zittere*[4]*“; 22. sondern ihr seid hinzugetreten zum Berge Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem und zu Myriaden von Engeln, 23. einer Festversammlung und zur Gemeinde von Erstgeborenen, die in den Himmeln aufgeschrieben sind, und zu Gott dem Richter aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, 24. und zum Mittler des Neuen Bundes, Jesus, und zum Blute der Besprengung, welches besser*[5] *ruft als Abel. 25. Sehet zu, daß ihr nicht ablehnet den, der (da) spricht; denn wenn jene nicht entkamen*[6]*, die den, der auf Erden*[7] *sich kund gab, ablehnten, wie viel mehr*[8] *wir, wenn wir den vom Himmel*[9] *abweisen, 26. dessen Stimme damals die Erde erschütterte, jetzt aber die Verheißung gab mit den Worten: „Noch einmal werde ich erschüttern*[10] *nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel“. 27. Das „noch einmal“ aber thut kund die*[11] *Verwandlung dessen, das wie Geschaffenes erschüttert wird, damit, was nicht erschüttert wird, bleibe. 28. Deshalb, weil wir ein unerschütterliches Reich erhalten, lasset uns*

---

[1]) Rec. (L) liest *σκότῳ* statt *ζόφῳ*.

[2]) Nach ℵP (WH. Text) steht vor *προστεθῆναι* kein *μή*.

[3]) Die Rec. hat nach Min. in Übereinstimmung mit den LXX (Exod. 19 13) noch den Zusatz *ἢ βολίδι κατατοξευθήσεται*.

[4]) Die Lesart *ἔκτρομος* (ℵD) (statt *ἔντρομος*) ist Nachbildung nach *ἔκφοβος*.

[5]) Die Lesart *κρεῖττον* wird durch alle Unc. verbürgt (gegen die Rec., die *κρείττονα* hat).

[6]) Nach ℵ*ACP ist *ἐξέφυγον* zu lesen, nicht *ἔφυγον* (KLM, Rec.).

[7]) Der Artikel, den die Rec. vor *γῆς* liest, hat nur Min. für sich.

[8]) Mit ℵACD* ist *πολύ*, nicht *πολλῷ* (Rec. mit KLMP) zu lesen.

[9]) ℵM (WH. a. R.) lesen *ἀπ᾽ οὐρανοῦ*; ACDKLP (Ti., WH. Text) *ἀπ᾽ οὐρανῶν*.

[10]) Mit ℵACM ist *σείσω*, nicht *σείω* (DKLP, Rec.) zu lesen.

[11]) Der Artikel *τήν*, welche nach ℵAC vor *τῶν σαλ.* zu stehen hat, fehlt DM ([WH.]); die Rec. stellt ihn mit KLP erst vor *μετάθεσιν*.

Dankbarkeit bezeigen[1]*), durch welche wir Gott in wohlgefälliger Weise dienen mit Ehrfurcht und Scheu*[2]*), 29. denn auch unser Gott ist ein verzehrendes Feuer.*

XII, 1. 2. Indem der Verfasser auf die Glaubenshelden, von denen Israels Geschichte zu erzählen weiß, hingewiesen, hat er die Prüfungen, die sie zu bestehen, und die Leiden, welche sie zu erdulden hatten, besonders hervorgehoben; denn er sieht seine Leser ja in einer ähnlichen Lage. Darum zieht er für diese nun die Folgerung (*τοιγαροῦν*) aus dem Beispiele, das jene gegeben haben, in der Ermahnung, ebenfalls (*καί*) wie unsere Vorbilder den aufgenommenen Kampf durchzuführen. Dabei schwebt ihm das beliebte und charakteristische paulinische Bild von einem Wettlaufe[3]) vor. Dementsprechend stellen wir uns die zahlreichen — so daß sie einer „Wolke“ vergleichbar sind — und im gleichen Streite siegreich gebliebenen Vorväter, die dadurch zu „Zeugen“ für den Wert des Glaubens geworden sind, nun als die uns „ringsumgebenden“ Zuschauer vor (*τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων*). Das Beispiel dieser gekrönten Sieger soll uns anspornen, „jede Last“, die uns etwa beschweren könnte, abzulegen: *ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα*. Dabei denken wir am besten wohl, da ja der Sünde noch besonders Erwähnung geschieht, an Neigungen, Gewohnheiten und Sorgen, die den Weg zum Ziele erschweren. Es entspricht dem aufgenommenen Bilde, das sonst ungewöhnliche Wort *εὐπερίστατος* im Sinne von gut umschließend zu fassen und als ein Gewand, welches den Körper so umhüllt, daß es sich einem Laufenden um die Füße schlägt und ihn im Ausschreiten hindert[4]), sich vorzustellen. Als ein solches Hemmnis für den Glauben wird vom Apostel die

---

[1]) ACLM lesen *ἔχωμεν*, ACDL: *λατρεύωμεν*, ℵKP dagegen *ἔχομεν* und ℵKMP: *λατρεύομεν*. Die beiden ersteren Lesarten werden von den meisten Textkritikern vorgezogen, die von M: *ἔχωμεν* — *λατρεύομεν* macht jedoch am wenigsten den Eindruck irgend einer Conformation. (Auch B. Weiß bevorzugt sie).

[2]) MP lesen *αἰδοῦς* statt des verbürgten *δέους*.

[3]) Vgl. I. Kor. 9, 24; Phil. 3, 14; I. Tim. 6, 12. Da Herodes in Jerusalem einen Circus hatte erbauen lassen, so hat dieses Bild auch für palästinensische Christen nichts Unverständliches.

[4]) Andere Erklärungen zu *εὐπερίστατος* bietet Ad. Maier z. d. St.

Sünde hingestellt. Gewiß, wessen Herz frei von Schuld, der ist auch bereit zum Glauben; und umgekehrt hat der Unglaube so oft in einem sündigen Leben den Grund. Der Hauptsatz gilt der Ermahnung zur Ausdauer in diesem uns auferlegten Kampfe. Dabei aber ist das Ziel, welches wir gleich einem auf der Rennbahn Laufenden in's Auge zu fassen haben, Jesus, welcher „Anführer und Vollender des Glaubens“ genannt wird. Er ist es, der uns den Weg des Glaubens zeigt, leitet und zur letzten Vollendung desselben, zum Schauen, führt [1]). Das erheischt aber nicht die Annahme, daß Jesus dieses dadurch, daß Er Selbst uns ein Beispiel im Glauben gegeben [2]), gethan habe. Gewiß ist Er für uns, speciell für die Adressaten, ein ermunterndes Vorbild, um auszuharren im Glauben; doch dieses insofern als die Gefahr zum Abfall in den Anfeindungen und Trübsalen, welche die Christen zu erdulden haben, den Grund hat. Im Hinblick hierauf wird uns Christus, der freiwillig das Kreuz einem freudevollen irdischen Leben vorzog [3]), zur Nachahmung vor die Augen gerückt. Er wählte statt Annehmlichkeit den Kreuzweg, achtete die Schmach desselben nicht und gelangte so aber auch zur höchsten himmlischen Herrlichkeit, da Er sich „zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat.“

Den Gedanken aber, daß Jesus unser Anführer insofern v. 3. ist, als Er um der Wahrheit willen, die wir Seinetwegen annehmen, Widerspruch, Verfolgungen, Leiden und Tod erduldet hat, hält der Verfasser noch fest und fährt darum fort, seine Leser noch besonders darauf hinzuweisen mit den Worten: „Betrachtet Den, welcher von Sündern einen solchen Widerspruch

---

[1]) So Chrys., Oekum., Theophyl., Primas. und die Mehrzahl der katholischen Erklärer.

[2]) Das nehmen an Ad. Maier, Zill und bes. akathol. Erklärer (vgl. B. Weiß).

[3]) Der Text der Vulg. lautet: qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem statt: qui pro proposito etc. Jener Text würde besagen, daß Jesus für die ihm (als Frucht seines Werkes) vorgesetzte Freude das Kreuz erduldet habe. Dieser Gedanke aber entspricht weniger dem Zusammenhange als der im Original-Texte enthaltene. Es ist — vgl. Bisp. — sehr wahrscheinlich, daß der jetzige Vulg.-Text durch den Schreibfehler des Auslassens von pro vor proposito entstanden ist.

gegen sich selbst [1]) erduldet hat.“ Die „Hebräer“ sollen also sich Jesu Leben und Leiden in seiner Größe — durch die Worte *τοιαύτην . . ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν . . ἀντιλογίαν* wird sie noch in ein besonders grelles Licht gestellt — vor die Seele führen, um sich dann zu sagen, daß es doch unendlich weniger ist, was sie selbst zu ertragen haben. Aus der Betrachtung des Lebens und Leidens Jesu werden sie Kraft zur Ausdauer angesichts der zu erduldenden eigenen geringeren Trübsale schöpfen: *ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι.*

v. 4-6. Von dem Gedanken geleitet, daß Christus so unendlich viel gelitten hat, blickt der Verfasser auf das, was dem gegenüber seinen Lesern auferlegt worden ist. Er anerkennt hier stillschweigend, daß sie harte Prüfungen ertragen, allein „bis auf's Blut“, d. i. gegen einen Feind, der sie mit dem Märtyrertode bedroht und bekämpft, haben sie „noch nicht“ Widerstand zu leisten gebraucht. Den Grund allen Widerspruches gegen Christus und Sein Reich und darum jeder Verfolgung sieht er in der Sünde, die er — eine paulinische Weise [2]) — wie ein wirkendes Princip betrachtet und darstellt. In dem geduldigen Ertragen aller Leiden und Bedrängnisse um des Namens Jesu willen streiten wir gegen die Sünde selbst.

Da nun aber den Adressaten die Geduld ausgehen will, so hält ihnen denn der Apostel vor, daß sie der Ermahnung der Sprüchwörter (3, 11. 12), welche den Zweck der Leiden ausspricht, vergessen haben. Dieselbe redet sie als „Söhne“ an und sagt: „mein Sohn, achte nicht gering die Züchtigung des Herrn“, denn sie hat einen für den Himmel erziehenden Zweck. In der Unvollkommenheit und Neigung zur Sünde liegt der Grund, weshalb ein Zurechtweisen und Züchtigen unvermeidlich ist. So sollen wir alle drückenden Heimsuchungen ansehen und darum nicht die Arme sinken lassen, wenn wir in solcher Weise vom Herrn „zurechtgewiesen“ werden. Jene Liebe aber ist der

---

[1]) Der Gedanke, daß der Widerspruch der Sünder gegen Christum gerichtet war, entspricht ganz dem Zusammenhange, während der andere von einem Widerspruche der Sünder gegen sich selbst, den die Lesart *ἑαυτούς* ergeben würde, nichts mit dem Gedankengange zu thun hat. Deshalb ist auf Grund der Erklärung *ἑαυτόν* vorzuziehen.

[2]) Vgl z. B. Röm. 7, 8 ff., III. Bd, S. 220 ff.

Beweggrund Gottes dabei, wie sie in der eines Vaters zu seinem Sohne ihr Nachbild findet: *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ Κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ*[1]) *δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται.* So lange es darum auf Erden noch die Folge der Sünde, die in der ungeordneten Begierlichkeit besteht, giebt, so lange wird es wahr bleiben, was Thomas von Kempis am Schlusse des zweiten Buches sagt: omnibus ergo perlectis et scrutatis sit haec conclusio finalis: Quoniam per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei. So lange des natürlichen Menschen Hang noch zum Bösen geneigt ist, wird nur der Kreuzweg zum Himmel führen, auf dem die göttliche Vaterliebe uns leitet, wird jedes Versprechen eines vollen Glückes auf Erden der Wahrheit zuwiderlaufen und eine unmögliche Ordnung der Gesellschaft vorspiegeln. Aber auch die andere Lebensweisheit ergiebt sich aus diesen Versen, daß wir Gott auch für die Prüfungen und Leiden dankbar sein sollen.

Wenn ihr demnach — so wird nun der Kerngedanke des vv. 7.8. Schriftwortes zusammengefaßt — jetzt noch heimgesucht werdet, wie es ja thatsächlich der Fall war, so erduldet ihr es zu euerer Zucht oder Erziehung (*εἰς παιδείαν ὑπομένετε*). Dieses entspricht — wie der asyndetisch angeschlossene Satz *ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται*[2]) *ὁ θεός* besagt — der Umgangsweise Gottes mit euch, welche die eines Vaters mit seinen Kindern ist. Das wahre Sohnesverhältnis bringt es aber, wie die Erfahrung des Lebens lehrt, mit sich, daß der Vater den Sohn, da dessen Natur notwendig der Erziehung bedarf, „züchtigt." Andernfalls (*εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας*) — wenn Gott euch nämlich eine solche Erziehung nicht zuteil werden ließe — müßte man ja annehmen, daß ihr Ihm minder lieb und nach menschlichen Anschauungen gesprochen — nicht Söhnen, sondern Bastarden vergleichbar wäret. Doch dem ist — wie die Worte *ἧς* (scil. *παιδείας*) *μέτοχοι γεγόνασι πάντες* bekunden — nicht so: Gott erzieht die „Hebräer" als seine Kinder.

---

[1]) Nach dem masor. Texte heißt es: „denn wen der Herr liebt, den straft er, und wie ein Vater (כְּאָב) den Sohn, den er gern hat". Die LXX haben כְּאֵב gelesen und (*μαστιγοῖ*) übersetzt.

[2]) *προσφέρεσθαί τινι* = mit jemand verkehren, ist im attischen Griechisch gebräuchlich, in der hl. Schrift sonst nicht.

vv. 9-11. Um sie nun wieder zum geduldigen Ausharren, so lange die Zeit der „Züchtigung“ noch dauert, zu bestimmen, wird eine neue Erwägung — durch *εἶτα* — angereiht. Wir besaßen ja unsere natürlichen Väter (*τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας*) als „Zuchtmeister“ und hatten Ehrfurcht und Scheu vor ihnen; wie viel mehr werden wir uns „dem Vater der Geister“, d. i. dem, welchem wir das übernatürliche Leben danken (*τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων*)[1]), unterordnen und „leben“. Aus der Verbindung von *ὑποταγησόμεθα* und *ζήσομεν* erhellt, daß letzteres aufhören wird, wenn ersteres nicht mehr geschieht. Darin finden wir denn zugleich eine Bestätigung dafür, daß dieses „Leben“ von dem im Zustande der Gnade oder in der übernatürlichen Ordnung zu verstehen ist. Der Abfall von Christus hat den „geistigen“ Tod zur Folge. Diese beide Ordnungen aber sind durch die Ziele bestimmt: der natürliche Vater verfolgt mit seiner Erziehung nur ein natürliches Ziel: *οἱ μὲν . . πρὸς ὀλίγας ἡμέρας*, womit gesagt, daß sie für diese kurze irdische Lebenszeit bestimmt ist, und wird dabei — was ohne spätere Antithese noch hinzugefügt ist — nur von seiner natürlichen, dem Irrtum und auch wohl öfter einem Vorurteile leicht unterworfenen Einsicht geleitet (*κατὰ τὸ δοκοῦν*); der Vater des übernatürlichen Lebens aber züchtigt „zum Nutzen“, wobei der Gegensatz („wenige Tage“) den Gedanken an ein Bleiben der Frucht der Erziehung ergänzen heißt, und zwar, „um teilzunehmen an Seiner (des „Vaters der Geister“) Heiligkeit“. Die Vergleichung der so unendlich verschiedenen Ziele bei der Erziehung seitens eines natürlichen und des übernatürlichen Vaters soll der Begründung (*γάρ*) der Ehrfurcht vor Gott, der uns durch die Gnade zu Seinen Kindern gemacht und

---

[1]) Diese Auffassung von *πατέρες τῆς σαρκός* und *πατὴρ τῶν πνευμάτων* entspricht auch dem paulinischen Inhalte der Begriffe von *σάρξ* und *πνεῦμα*, womit die Menschen im thatsächlichen natürlichen Zustand (status naturae lapsae) und im Zustande des übernatürlichen Lebens (status naturae elevatae) bezeichnet werden. Hiermit stimmen im wesentlichen überein Theodoret, Cornel. a Lap., Bisp. u. a. Ihr steht gegenüber die von Primas., Theophyl., Estius, Justin., Zill u. a., welche *σάρξ* und *πνεῦμα* von Leib und Seele des Menschen verstehen und darin eine Stütze des Creatianismus finden. Allein terminus der Zeugung, wodurch das Vaterverhältsnis herbeigeführt wird, ist die Person und nicht ein Teil der Natur, weshalb wir auch nicht nur von einem Vater unseres Körpers reden.

als solche in Seine Zucht genommen hat, dienen. Diese betrübt uns zwar vorübergehend, allein weil sie die Begierden des Menschen niederhält, macht sie dem Kampfe und der Unruhe im Innern desselben ein Ende und zeitigt so den Frieden, der in der „Gerechtigkeit“ wurzelt, als Frucht. Der Genitiv *δικαιοσύνης*, der zu *καρπὸν εἰρηνικόν* gehört, spricht aus, daß keine Züchtigung wenn nicht der Zustand der heiligmachenden Gnade vorhanden ist, diesen Frieden geben kann. Er ist der Lohn derer, welche durch die Zucht des Herrn „geübt worden sind“ und so dieselbe gern und insofern auch leicht ertragen, so daß die Gefahren und Drangsale des Lebens den Seelenfrieden nicht mehr zu stören vermögen.

Angesichts dieses näheren wie des dadurch zu erreichenden vv. 12. 13.
letzten Zieles, der Heiligung und der Teilnahme am ewigen Leben, ergeht die damit begründete (*διό*) Aufforderung, sich von aller Erschlaffung aufzuraffen. In freier Weise ergeht sie zuerst mit Worten des Propheten Isaias (35, 3) [1]: „richtet auf die erschlafften Hände und die wankenden Kniee!“ Daran reiht sich nach den Sprüchwörtern (4, 26) [2] die Ermahnung, den Weg zum Ziele so zuzubereiten, daß niemand davon abkomme. „Machet gerade die Pfade“, die ihr zu gehen habt (*τοῖς ποσὶν ὑμῶν*) [3], indem ihr unverrückt das Ziel im Auge behaltet. Dadurch soll erreicht werden, daß auch der Lahme, dem sonst das Gehen schwer wird und der, um es sich zu erleichtern, abbiegen und so in die Irre gehen könnte, den geraden Weg innehalte: *ἵνα μὴ τὸ χωλὸν ἐκτραπῇ* [4]. Der „Lahme“ aber ist das Bild eines Schwankenden oder noch nicht vollkommen Entschiedenen [5]. Dieser möge -- und nun verläßt die Rede das Bild — „vielmehr ge-

---

[1]) Bei den LXX heißt es: *ἰσχύσατε χεῖρες ἀνειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα.*

[2]) Bei den LXX: *ὀρθὰς τροχιὰς ποιεῖ σοῖς ποσίν.*

[3]) Diese Auffassung entspricht auch der Stelle Prov. 4, 26 und ist der anderen, die übersetzt: „mit eueren Füßen“, vorzuziehen.

[4]) Die Bedeutung *ἐκτρέπεσθαι* = „verrenkt werden“ ist sonst nicht nachweisbar. Zur Bedeutung „abbiegen“ vgl. I. Tim. 1, 6; II. Tim. 4, 4.

[5]) Vgl. I. Kge 18, 21, wo Elias zu denen, die zwischen Jehova- und Baalsdienst noch schwanken, sagt: „wie lange hinket ihr auf beiden Seiten?“

heilt werden“ und dann in vollster Überzeugung den Weg Christi wandeln, indem er sich nicht mehr — wie das bei den Lesern bisher vielfach geschehen war — durch Leiden und Kreuz beirren läßt.

vv. 14-17. Wie das nun folgende öftere Fehlen von Verbindungspartikeln schon ersehen läßt, reicht der Verfasser, dem Schlusse zueilend, noch mehrere Ermahnungen einfach an einander. Den Anfang macht die Aufforderung, darnach zu trachten „mit allen“, also auch mit den Ungläubigen, in Frieden zu leben [1]) (*εἰρήνην διώκετε* [2]) *μετὰ πάντων*). Hieran schließt sich als zweite die Aufforderung zum Streben nach Heiligung: *καὶ τὸν ἁγιασμὸν διώκετε.* Offenbar wird dabei Bezug genommen auf des Herrn Wort: „selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott anschauen [3])“, wie das besonders aus dem Zusatze: *οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον* hervorleuchtet. Daraus ergiebt sich zugleich, daß *ἁγιασμός* den Zustand der Reinheit von Sünden voraussetzt und die übernatürliche Vervollkommnung — nicht nur die Keuschheit [4]), welche allerdings hier als vorzüglichste sittliche Tugend eingeschlossen ist — bezeichnet. Da in diesem Sinne die Heiligung einer Mehrung fähig und wir dieselbe durch sittlich gutes Handeln mitbewirken können, so ist die Ergänzung von *διώκετε* berechtigt. Der Apostel faßt aber — wie schon vv. 13. 14 — die ganze Gemeinde als ein Ganzes zusammen. Niemand soll von der „Anschauung Gottes“ — eine Beschreibung der Seligkeit, die bei früheren Israeliten sich an das Bewußtsein von der Unnahbarkeit des Herrn, der aber doch das Ziel des innigsten Verlangens ist, anknüpft — ausgeschlossen bleiben. Solche Erwägung erklärt die Fortsetzung der Ermahnung, daß die Angeredeten überhaupt, nicht etwa nur die Vorsteher, darauf Acht haben sollen, daß niemand die Gnade Gottes verscherze

---

[1]) Vgl. die gleiche Ermahnung Röm. 12, 18.

[2]) Zu dem paulinischen Ausdrucke *διώκειν τι* vgl. Röm. 9, 30. 31; 12, 13. 14; 14, 19: I. Kor. 14, 1 u. a.

[3]) Matth. 5, 8.

[4]) So Chrys., Theodoret, Oekum. u. a.

(*μή τις ὑστερῶν ἀπὸ*[1]) *τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*). In eigener Weise werden nun Worte der LXX von Deut. 29, 18b angeführt[2]), um in dem Bilde von einer im Schoße der Gemeinde „emporschießenden“ Giftpflanze (*ῥίζα πικρίας*) dem Gedanken Ausdruck zu geben, jeder möge darauf bedacht sein, daß jegliche Ursache zu einer Verwirrung und infolge dessen zu sittlicher Befleckung unterdrückt werde: *μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ*. Da es sich hier um allgemeine Ermahnungen handelt — Friede, Heiligkeit — und nicht speciell um den Abfall vom Christentume, so ist auch ein gleiches von diesen letzten Worten anzunehmen und sind *ἐνοχλῇ* und *μιανθῶσιν οἱ πολλοί* nicht etwa als besondere Bezeichnung für die Rückkehr zum Judentume[3]), sondern für die Wirkungen der Sünde — Verwirrung und Makel — anzusehen, wovon — wie *πολλοί* besagt — der Verfasser ein weiteres Umsichgreifen befürchtet. Dem allgemeinen Charakter dieser Aufforderungen an alle Angeredeten entspricht es, *πόρνος* ebenfalls nicht von der Untreue im Glauben[4]), sondern von der „Unzucht“ überhaupt zu verstehen. Durch das disjunctive *ἤ* wird als ein weiterer[5]) Gegenstand der Obsorge, die Verhütung der Verachtung des Heiligen (*βέβηλος*) angereiht. Dem Zusammenhang gemäß werden wir auch bei diesem Worte nicht an die eine oder andere, sondern an jedwede Äußerung unheiliger Gesinnung, die bei den Hebräern zu besorgen stand, denken.

---

[1]) Die ungewöhnlichere Verbindung von *ὑστερεῖν* mit *ἀπό* ist wahrscheinlich durch den Hinblick auf die LXX (Deut. 29, 18a) veranlaßt, wo es heißt: *μή τίς ἐστιν . . . . ἐξέκλινεν ἀπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ*. Vgl. Sir. 7, 34 dieselbe Construction von *ὑστερεῖν* mit *ἀπό*.

[2]) Das Citat stimmt weder mit A (*μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ καὶ πικρίᾳ*) noch mit B (*μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ*) soweit überein, daß eine der beiden Textgestalten als die Vorlage angesehen werden könnte. Es scheint, daß die Form des Citats einem Texte entlehnt, der in A wieder zu finden, jedoch schon nach B — wie das *πικρία* andeuten dürfte — modificiert ist.

[3]) Damit fällt denn auch der Einwand gegen die Annahme, daß der Brief Iudenchristen gelte, den v. Soden (S. 10) erhebt: „vollends die Zuwendung zum Judentume mit *μιαίνεσθαι* zu bezeichnen . . . . wäre baarer Widersinn“.

[4]) So deuten Theodoret, Klee, Tholuck, Ebrard, Zill u. a.

[5]) Darum ist *πόρνος* nicht mit *ὡς Ἠσαῦ κτλ.* zu verbinden.

Den Nachkommen Jakobs und Isaaks gegenüber bietet die Geschichte Esau's ein höchst treffendes warnendes Beispiel, um sie von der Geringschätzung des Heiligen zurückzuhalten. Er hatte das Recht der „Erstgeburt“ und damit den Anspruch auf den Vorzug, Stammvater des Messias zu werden, so leichthin preisgegeben. Der Schwerpunkt bei dieser Erinnerung — *ἴστε* — aber, der die Ermahnung begründet (*γάρ*), ist, daß Esau durch keine Reue und Thränen die Folge des begangenen Fehlers wieder gut machen konnte. Er wollte „nachher“ so gern „den Segen erben“, der dem Abraham und dessen Samen gegeben worden war [1]); allein „er wurde verworfen“: *ἀπεδοκιμάσθη*, was seitens Gottes geschah. Nach des Herrn Ratschlusse war Isaak der Vermittler des Segens an den, den er zuerst segnete; Esau aber hatte seinerseits den Verlust desselben dadurch, daß er das ob der Messiashoffnung geheiligte Recht der Erstgeburt verachtet hatte, verschuldet. — Seine Verwerfung aber war eine endgiltige. Und warum? *μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν* lautet die Antwort. Diese legt uns zunächst die Frage vor, bei wem die „Sinnesänderung“ keinen Raum gefunden habe. Zweifach sind die Lösungsversuche. Der eine nimmt an, daß Esau eine Reue nicht mehr hätte erwecken können und deshalb das Verwerfungsurteil endgiltig gewesen sei [2]). Allein hierzu will nicht passen, daß er „sie“ (*αὐτήν* scil. *μετάνοιαι*) „mit Thränen gesucht habe“. Es kann nämlich *αὐτήν* nicht auf das vor *μετάνοια* stehende *εὐλογία* bezogen werden [3]); Verstocktheit aber sehnt sich nicht in so hohem Maße nach Reue. Der andere [4]) faßt *μετάνοια* in der Grundbedeutung „Sinnesänderung“ und denkt an eine solche bei dem Vater Isaak, die ihn hätte bestimmen mögen, den Segen dem Jakob wieder zu entziehen und dem Esau zu geben. Solches zu erreichen gelang keinem Bitten und Flehen des letzteren, und deshalb blieb er von der Zahl der Auserwählten ausgeschlossen. Diese Auffassung entspricht denn auch dem

---

[1]) Vgl. zu *κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν* Gal. 3, 16 ff.
[2]) So Novatianer (vgl. Estius), Luther, Grotius, B. Weiß.
[3]) So Theophyl., Bleek, Delitzsch, Keil u. a.
[4]) So Estius, Calmet, Zill u. a.

Geschichtsbilde, das die Genesis entwirft [1]) und den Lesern als etwas Bekanntes vorgehalten wird zur drohenden Warnung, niemals etwas Heiliges, am wenigstens die Gnade Christi — bei der Gefahr des endgiltigen Verlustes — geringzuschätzen.

Die vorausgehende Ermahnung, das Heilige nicht zu ver- vv.18.24.
achten, ward durch den Hinweis auf die endgiltige Verwerfung des Esau nachdrucksvollst gestützt. Einen derartigen Fehler zu begehen, sind die Adressaten auf dem Wege, indem sie sich dem Judentume wiederzuzuwenden im Begriffe stehen. Welch' erhabenes Heilige sie aber durch einen solchen Schritt verachten, zeigt ihnen der Verfasser, indem er dasselbe nun nach seiner Vorzüglichkeit durch eine Gegenüberstellung zum Alten Bunde in ein gerade für ehemalige Israeliten besonders wirkungsvolles Licht setzt. Dem Gedanken also, daß der abtrünnige Christ erst recht nach der Weise des Esau ein *βέβηλος* ist, gilt der folgende Vergleich, der durch *γάρ* als Begründung gekennzeichnet ist.

Es werden die Leser an die Gesetzgebung auf dem Berge Sina erinnert [2]) Damals waren ihre Vorfahren „hinzugetreten" zu Sichtbarem und Greifbarem (*ψηλαφωμένῳ*), nämlich zu einem irdischen Berge, von dem es heißt [3]): „der bis zum Himmel im Feuer brannte" und wobei „Finsternis, Dunkel und Wetter" herrschten. Durch diese Naturerscheinungen sollte die Furchtbarkeit Gottes — auch Israel stand ja noch unter der Sünde — einen Ausdruck finden. Dem auserwählten Volke ebenfalls ist der Herr noch unnahbar, und „Posaunenschall" kündet darum sein Kommen. „Und das ganze Volk sah den Donner und Blitz und den rauchenden Berg; und da sie sich fürchteten und vom Schrecken getroffen waren, traten sie in die Ferne und" — weil sie im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit vor Gott „den Schall der Worte" desselben nicht ertragen konnten — „sprachen sie zu Moses: Rede Du mit uns und wir wollen hören; der Herr aber rede nicht mit uns, wir möchten sonst sterben [4])." Auf

---

[1]) Vgl. Gen. c. 27, spec. v. 33, wo Isaak (nach der LXX) sagt: *καὶ εὐλόγησα αὐτὸν* (scil. *Ἰακώβ*) *καὶ εὐλογημένος ἔσται.*

[2]) Vgl. Exod. cc. 19 und 20.

[3]) Deut. 4, 11 (LXX): *καὶ προσήλθετε καὶ ἔστητε ὑπὸ τὸ ὄρος· καὶ τὸ ὄρος ἐκαίετο πυρὶ ἕως τοῦ οὐρανοῦ, σκότος, γνόφος, θυέλλα.*

[4]) Exod. 20, 18 f., vgl. Deut. 5, 25.

diesen Bericht nimmt das Wort unseres Briefes: ἧς (scil. φωνῆς) οἱ ἀκούσαντες παρῃτήσαντο προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον Bezug. Um eine solche Furcht des Volkes als begründet (γάρ) zu zeigen, verweist der Verfasser auf das Verbot des Herrn, daß niemand, auch nicht einmal ein Thier den Berg, auf dem der Herr in einer besonderen Weise weilt, berühren dürfe. Wenn es aber geschehe, „soll es gesteinigt werden [1])“. Und Moses selbst ist Zeuge der Unnahbarkeit und Furchtbarkeit Gottes, denn ihm wird — höchst wahrscheinlich durch eine Tradition [2]), die aber in Deut. 9, 19 eine Stütze findet — das Wort in den Mund gelegt: „ich bin erschrocken und zittre [3])“.

Von diesem Furcht erweckenden Bilde wird nun der Blick — ohne die Gegenüberstellung in allen Gliedern parallel durchführen zu wollen — auf den durch unsern Mittler Jesus herbeigeführten glücklichen und Liebe hervorbringenden neutestamentlichen Zustand gelenkt. An die Stelle des Irdischen ist ein geistiges und übernatürliches Reich getreten. Anknüpfend an die alttestamentlichen Bezeichnungen für das „Himmelreich“ oder die ganze Kirche Christi — im Diesseits und Jenseits — heißt es: „ihr seid hinzugetreten zum Berge Sion [4]) und zur Stadt des lebendigen Gottes [5]), dem himmlischen Jerusalem [6])“. Wie die Propheten und Jesus Selbst die streitende und triumphierende Kirche als ein „Sion“ oder „Jerusalem“ zusammenfassen, so geschieht es auch hier in diesen Benennungen. Alsdann aber beginnt die Gliederung, indem zuerst von den „Myriaden“ — womit in alttestamentlicher Weise sehr große Gruppen bezeichnet werden [7]) — von Engeln die Rede ist. Mit diesen, die vergleichbar sind einer steten Festversammlung (πανηγύρει), welche unauf-

---

[1]) Vgl. Exod. 19, 12 f.: ἐάν τε κτῆνος, ἐάν τε ἄνθρωπος, οὐ ζήσεται.

[2]) So Grotius, Estius, Calmet, Klee, Bisp. u. a.

[3]) Angesichts des goldenen Kalbes und im Bewußtsein der Furchtbarkeit des gerechten Gottes sprach Moses (LXX: Deut. 9, 19): ἔκφοβός εἰμι.

[4]) Vgl. Ps. 9, 12; 50 (49), 2; 78 (77), 68; Isai. 2, 2 f.; 8, 18; 24, 23; Mich. 4, 1; Joël 3, 5 u. a.

[5]) Vgl. Ps. 48 (47), 3 und Matth. 5, 35.

[6]) Vgl. hierzu besonders Gal. 4, 26.

[7]) Vgl. LXX: Deut. 33, 2; Dan. 7, 10 und Jud. 14 (Citat aus dem Buche Henoch).

hörlich preist [1]), sind wir, die wir lebendige Glieder Christi sind, vereint. Durch diese Verbindung von *παννηγύρει* mit dem Vorausgehenden legt sich schon nahe, bei den folgenden Worten: *καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων κτλ.* an die Heiligen, die noch auf Erden wandeln [2]), aber für den Himmel prädestiniert sind, zu denken, was in dem Zusatze *ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* [3]) seine Bestätigung findet. Hierzu paßt denn auch die weitere Gliederung *καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων*, womit die Seligen und zwar die der alt wie neutestamentlichen Zeit, welche zwar dem Fleische nach noch der Auferstehung harren, dem Geiste nach aber schon in der Anschauung Gottes vollendet, gemeint sind. Die Bezeichnung jener Ersteren als *πρωτότοκοι* aber nimmt Bezug auf das ihnen zustehende volle Erbrecht [4]). Auffallend erscheint der Zwischensatz: *καὶ κριτῇ θεῷ πάντων.* Und doch liegt es nahe, wenn der Verfasser von der streitenden der triumphierenden Kirche sich zuwenden will, des Überganges von der einen zur anderen, d. i. des Gerichtes zu gedenken. Dasselbe erscheint aber nach dem Zusammenhange als nichts Furchtbares; es ist ja die Erteilung des Lohnes. Solch frohe Hoffnung schließt jedoch den Gedanken an die Allgemeinheit der richterlichen Thätigkeit Gottes, wozu das Wort *πάντων* Veranlassung giebt, nicht aus. Ihm, der alles vor Seinen Richterstuhl zieht, darf der, welcher mit Christus vereint ist, getrost sich nahen [5]). Schließlich erinnert der Verfasser — selbst durchdrungen von der innigsten Liebe zu Jesus und darum von Freude über das Glück der Vereinigung mit Ihm erfüllt — seine Leser daran, daß sie zu dem Mittler des „neuen Bundes“, dessen Vorzüglichkeit er ihnen ja besonders an der Hand des Propheten Jeremias dargelegt hat [6]), hinzu-

---

[1]) Wir fassen mit Vulg., Chrys., Oekum., Theophyl., Erasm., Cornel. a. Lap., Estius, Bisp., Zill u. a. *παννηγύρει* als Apposition zu *μυριάσιν ἀγγέλων*, indem wir -- wie oft — durch das folgende *καί* einen neuen Gedanken angereiht sehen.

[2]) *ἐκκλησία* ist auch nach biblischem Sprachgebrauche die Bezeichnung der Gemeinde Gottes auf Erden.

[3]) Vgl. Luk. 10, 20 das Wort des Herrn zu seinen Jüngern: „freuet euch aber, weil euere Namen im Himmel geschrieben sind.“

[4]) Vgl. Gal. 4, 7; Röm. 8, 17.

[5]) Vgl. zu diesem Gedanken Röm. 8, 33 ff.

[6]) Vgl. oben 8, 8 ff.

getreten sind. Und in der nämlichen Absicht, um sie zurückzuhalten von einem Preisgeben des Christentums, verweist er sie auf „das Blut der Besprengung“ [1]), das ist Christi Blut, „welches besser ruft als das Abels“, weil es nicht um Rache, sondern um das Ziel der „Besprengung“, d. i. um Reinigung von aller Makel oder um Gnade ruft für die, welche vor Gott verschuldet sind. Damit ist aber auch die Gegenüberstellung des „neuen“ Bundes zur Gesetzgebung auf Sina verlassen. Es dient jedoch dieser Vergleich ebenfalls dem Nachweise, in welcher Gefahr die Adressaten schweben, wenn sie mit dem Preisgeben Christi, wie Esau, zu *βέβηλοι* geworden sind. — An die in den vv. 18—24 begründete Ermahnung der vv. 14—17 schließt sich — Gedanken des unmittelbar Vorhergehenden benützend — die Aufforderung:

vv. 25-27. „Sehet zu [2]), daß ihr nicht ablehnt Den, der da spricht!“ Wer aber ist das? Der Blick auf das Vorausgehende (*λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ*) giebt die Antwort: Jesus, bezw. „das Blut Jesu“ redet! Zur Begründung dieses Zuspruches (*γάρ*) dient ein Schluß a minori ad majus (*πολὺ μᾶλλον*). Derselbe geht davon aus, daß „jene“ d. i. die Israeliten „nicht entgingen“ (*οὐκ ἐξέφυγον*), nämlich der Strafe der Verwerfung (als *βέβηλοι* wie einst Esau), was der Zusammenhang am natürlichsten zu ergänzen heißt. Unter offenbarer — wie die Wahl des nämlichen Wortes zeigt — Bezugnahme auf die v. 19 erwähnte Ablehnung der Stimme des Herrn seitens Israels ist gesagt: *εἰ . . . ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα.* Daraus ergiebt sich zunächst, daß „der, welcher auf Erden sich kund gab“, Gott ist, welcher zu Israel geredet hat [3]). Aber damals am Berge Sina war die Furcht vor dem unnahbaren Gotte, der Sich auch als solcher kund gab, die Ursache der Ablehnung; wie kann das nun hier als strafbar erachtet werden? Insofern als Israel nicht in sich ging, den Grund der Unnahbarkeit, die nur bis zur Erlösung

---

[1]) Vgl. oben 9, 19.

[2]) Weil die vv. 25 ff. nicht eine Folgerung aus der vorhergehenden Begründung der vv. 14—17 sein können, ist das Fehlen eines *οὖν* begreiflich.

[3]) Darum ist es nicht zutreffend, wenn Cyrill. Alex., Chrys., Oekum., Erasm., Calmet u. a. bei *τὸν χρηματίζοντα* an Moses, Nicol. Lyr., Estius, Klee an den Bundesengel denken.

dauerte, nicht entfernen wollte und so Gott beharrlich zurückwies! Es ist das ein Verhalten, welches in den verschiedenen weiteren Ablehnungen des Herrn seitens des von Ihm erwählten Volkes im Laufe der Geschichte verfolgbar ist und in der endlichen Zurückweisung des Messias zum Abschlusse kam. Indem die Ursache der Furcht vor Gott, d. i. die Sünde, festgehalten wurde, begreifen wir, wie mit Herodes „ganz Jerusalem erschrak", als die Magier des Morgenlandes den „neugeborenen König der Juden" suchten [1]). Das war der Fehler Israels, der die Verwerfung als Strafe zur Folge hatte. Im Hinblick auf den zu ziehenden Schluß fügt der Verfasser noch bei *ἐπὶ γῆς*, wozu nämlich *ἀπ' οὐρανῶν* den Gegensatz bildet. Dieses Ziel giebt zugleich den Wink für das Verständnis jenes ersteren Wortes. Die Offenbarung war eine „auf Erden", insofern Gott in einer besonderen Weise auf die Erde „herabstieg" und bei einer vermittelnden Stellung der Engel vorab durch Moses [2]), dann aber auch die Propheten sich offenbarte. Zu uns aber hat Gott gesprochen und redet noch fortwährend in Seiner Kirche durch Seinen Sohn [3]), der im Himmel zur Rechten des Vaters von der Herrlichkeit, die Er von Ewigkeit her besitzt, auch nach Seiner heiligsten Menschheit Besitz ergriffen hat. Die Präsentia *τὸν λαλοῦντα* und *τὸν χρηματίζοντα* zeigen auf eine Fortdauer des Redens Gottes in Seinem Sohne hin. Darum vernehmen wir denn auch in der Ausübung des Lehramtes der Kirche das Wort Christi, dessen Blut stets für uns im Himmel um Vergebung und Gnade ruft. Und aus der überzeugenden und alles Irdische übersteigenden Kraft der Wahrheit und Gnade haben wir auch erkannt, daß zu uns *ἀπ' οὐρανῶν* gesprochen wird. Indem hiermit die alttestamentliche Weise der Offenbarung auf Erden verglichen wird, erhellt von selbst die größere Schuld und die ihr entsprechende verdiente Strafe, wenn wir von dem „vom Himmel" zu uns Redenden „uns abwenden" [4]).

Ein weiteres Motiv für das Festhalten am Neuen Bunde

---

[1]) Vgl. Matth. 2, 1 ff. bes. v. 3.

[2]) Vgl. besonders Exod. 19, 20: *κατέβη κύριος ἐπὶ τὸ ὄρος Σινά κτλ.*

[3]) Vgl. oben 1, 1; 3, 1.

[4]) Vgl. sachlich oben 6, 4 ff.; 10, 29.

ist die Unvergänglichkeit desselben gegenüber der Vergänglichkeit des Alten. Bei der Schließung dieses hatte „damals“ (*τότε*) Gottes (*οὗ*) Stimme „die Erde“ erschüttert [1]). Dieses war ein äußerer sinnenfälliger Ausdruck für die Veränderung, die in der vorbereitenden Heilsgeschichte durch die Bundeserrichtung vor sich ging. Jetzt aber (*νῦν δέ*), d. i. für die Zeit der Erfüllung im Gegensatz zu der der Verheißung, d. i. der Gründung des Neuen Bundes gilt die einstige Verkündigung (*ἐπήγγελται*) des Propheten Aggaeus (2, 6), nach der „noch einmal“ [2]) eine Erschütterung erfolgen, die in ihren Wirkungen aber nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel erfassen werde. Während der Alte Bund - an sich allein betrachtet — der übernatürlichen Ordnung nicht angehört und darum auch nichts für den Himmel Geltendes bewirken kann, reicht der Neue in das Jenseits hinüber [3]) (*οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν*). Bei dieser Schriftstelle legt der Verfasser aber den Nachdruck auf die Worte *ἔτι ἅπαξ*, um daraus zu folgern, daß keine weitere „Erschütterung“ mehr kommt. Er findet in dieser Lesart der LXX von seinem Standpunkte aus einen richtigen Sinn und entwickelt nun: weil „noch“ eine Erschütterung geweissagt ist, so muß es im Alten Bunde *τὰ σαλευόμενα* geben, die wie die Dinge der natürlichen Schöpfung (*ὡς πεποιημένων*) der Veränderung unterworfen sind; weil aber nur noch „einmal“, so wird dadurch eine Umwandlung in „Nicht-Erschütterliches“ herbeigeführt, wovon das Ziel ist: *ἵνα μένῃ τὰ μὴ σαλευόμενα*. Damit ist denn die Unvergänglichkeit des Neuen Bundes, der nicht mehr durch einen besseren — wie einst der Alte — ersetzt werden kann, ausgesprochen. Ein solcher Vorzug giebt von selbst als praktische Folgerung die Ermahnung ein:

vv. 28. 29. *Διὸ βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν κτλ.*

---

[1]) Der Verfasser dürfte wohl nicht nur an Exod. 19, 18: „. . . und der ganze Berg erbebte sehr“, sondern auch an Jud. 5, 4 f. (*γῆ ἐσείσθη*) und vielleicht auch Ps. 113 (114), 7 (*ἀπὸ προσώπου κυρίου ἐσαλεύθη ἡ γῆ*) gedacht haben.

[2]) Nach den LXX: *καὶ ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.* Nach dem masor. Texte: „Noch eine kleine Weile ist es, und ich werde erschüttern den Himmel und die Erde . . .“ Vulg.: adhuc unum modicum est.

[3]) Vgl. z. B. zu dem Gedanken Matth. 16, 19; 18, 28.

Der Nachdruck des Gedankens ruht auf *ἀσάλευτον*. Das macht einen besonderen Vorzug eines Reiches aus, daß es nicht erschüttert werden kann. Ein solches ist das des Messias. Wir aber, die wir als Glieder Christi auch von Seinem Reiche Besitz nehmen — es bezeichnet das Praesens *παραλαμβάνοντες* etwas, was den Christen als solchen zusteht —, wollen die Dankbarkeit nicht vergessen (*ἔχωμεν χάριν*) [1]). Durch diese dienen wir Gott in wohlgefälliger Weise (*δι᾽ ἧς λατρεύομεν εὐαρέστως*). Eine weitere Eigenschaft des rechten Gottesdienstes wird durch *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους* angegeben. Mit Ehrfurcht und Scheu sollen wir dabei erfüllt sein um der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes willen, die gar keine Unreinheit duldet. Auch im Neuen Bunde gilt, daß Gott — wie das alttestamentliche Bild von einem „verzehrenden Feuer“ besagt [2]) — ein strafender Richter ist: *καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον.*

Kap. XIII, 1—25: **Anempfehlung verschiedener guter Werke, Warnung vor Verführern und Ermahnung zur Nachfolge Christi. Bitten, Segenswünsche und Schluß.**

XIII, 1. Die Bruderliebe soll bleiben! 2. Der Gastfreundschaft vergesset nicht, denn durch dieselbe haben einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt. 3. Gedenket der Gefangenen als Mitgefangene, der Mißhandelten als solche, die auch selbst im Leibe sich befinden. 4. In Ehren sei die Ehe in allem und das Ehebett unbefleckt, denn [3]) Unzüchtige und Ehebrecher wird Gott richten. 5. Frei von Geldgier sei der Wandel, indem ihr euch begnügt mit dem, was da ist, denn Er selbst hat gesagt: „nicht werde ich dich loslassen, nicht dich verlassen [4])“, 6. so daß wir getrost sagen:

---

[1]) *χάριν ἔχειν* bedeutet Dankbarkeit hegen oder zeigen (vgl. Luk. 17, 9; I. Tim. 1, 12; II. Tim. 1, 3; so verstehen diese Phrase auch Chrys., Theophyl., Oekum. und die Mehrzahl der neuern Erklärer); das Wort *χάριν* = Gnade hier zu nehmen (Grotius, Bisp. u. a.), geht nicht an, weil man dann wohl den Artikel und *κατέχειν* zu erwarten hätte.

[2]) Vgl. Deut. 4, 24: *κύριος ὁ θεός σου πῦρ καταναλίσκον.*

[3]) Statt *γάρ* (ℵAE*MP) hat die Rec. minder verbürgt *δέ* (CKL).

[4]) D (Ln, Treg., WH.) lesen *ἐγκαταλίπω*; die meisten Maj. bieten *ἐγκαταλείπω* (Ti.)

„der Herr (ist) mir Helfer, nicht [1]) werde ich mich fürchten; was soll ein Mensch mir thun?“

7. Seid eingedenk eurer Vorsteher, die zu euch das Wort Gottes geredet haben; betrachtet den Ausgang ihres Wandels und ahmet nach ihren Glauben!

8, Jesus Christus (ist) derselbe gestern [2]) und heute und in Ewigkeit. 9. Durch manigfaltige und fremde Lehre laßt euch nicht fortreißen [3]); denn schön (ist es), daß durch die Gnade das Herz gestärkt werde, nicht durch Speisen, wovon keinen Nutzen hatten die Wandelnden [4]). 10. Wir haben einen Altar, von dem zu essen die, welche dem Zelte dienen, keine Vollmacht [5]) haben. 11. Denn von den Thieren, deren Blut für die Sünde [6]) durch den Hohenpriester in das Heiligtum hineingetragen wird, werden die Körper außerhalb des Lagers verbrannt. 12. Darum hat auch Jesus, damit Er durch Sein eigenes Blut das Volk heiligte, außerhalb des Thores gelitten. 13. So laßt uns denn hinausgehen zu Ihm außerhalb des Lagers, Seine Schmach tragend, 14. denn nicht haben wir hier eine bleibende Stadt, sondern wir suchen nach der kommenden. 15. Durch Ihn laßt uns [also] [7]) allzeit Gott ein Lobopfer darbringen, das ist die Frucht der Lippen, die Seinen Namen preisen. 16. Des Wohlthuns aber und der Gemeinschaft vergesset nicht, denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen.

17. Gehorchet euern Vorstehern und seid willfährig, denn sie wachen für euere Seelen als solche, die da Rechenschaft ablegen werden, damit sie dieses mit Freude thun und nicht seufzend, denn das frommt euch nicht.

---

[1]) ADKLM (Rec., [Ln, Treg.]) lesen *καὶ οὐ φοβ.*; ℵCP fehlt *καί*, weshalb es auch von Ti. u. WH. gestrichen ist.

[2]) Rec. (KL) schreibt *χθές* statt *ἐχθές* (ℵAC etc.).

[3]) Mit ℵACDMP ist *παραφέρεσθε* und nicht *περιφέρεσθε* (KL, Rec., Ephes. 4, 14) zu lesen.

[4]) Gegenüber der Lesart *περιπατήσαντες* (CKLMP, Rec., WH. a. R.), die leicht als Nachbildung zu *ὠφελήθησαν* zu erklären ist, verdient das Praes. *περιπατοῦντες* den Vorzug.

[5]) *ἐξουσίαν* ist ausreichend verbürgt, es fehlt in DM ([WH.]).

[6]) *περὶ ἁμαρτίας* fehlt in A.

[7]) ℵDP fehlt *οὖν* ([Treg.], WH. a. R.), Ti. liest es mit ACM.

18. Betet für uns, denn wir meinen[1] *ein gutes Gewissen zu haben, indem es unser Wille, in allem gut zu wandeln. 19. Um so mehr aber ermahne ich, dieses zu thun, damit ich umso eher euch wiedergegeben werde.*

20. Der Gott des Friedens aber, welcher von Toten den großen Hirten der Schafe heraufgeführt hat im Blute des ewigen Bundes, unsern Herrn Jesus, 21. richte euch her in jedem guten [Werke][2]*, um Seinen Willen zu thun, indem Er in euch wirkt*[3]*, was wohlgefällig vor Ihm, durch Jesum Christum, dem die Ehre in alle Ewigkeit. Amen.*

22. Ich bitte euch aber, Brüder, ertraget[4] *das Wort der Ermahnung, hab ich ja euch auch in Kürze geschrieben.*

23, Wisset, daß unser Bruder Timotheus freigelassen ist, mit ihm werde ich, wenn er recht bald kommen sollte, euch sehen.

24. Grüßet alle euere Vorsteher und alle Heiligen. Es grüßen euch die aus Italien.

25. Die Gnade sei mit euch Allen! [Amen.[5]*]*

An der Spitze dieser praktischen Ermahnungen steht die, **XII, 1-6.** in der Übung der „Bruderliebe“ fortzufahren.[6] Nicht ist die Annahme, es fürchte der Apostel bei seinen Lesern etwa schon auf Grund bestimmter Anzeichen ein Nachlassen darin, notwendig; die Überzeugung von dem reichen Segen, der daraus erwächst, mag ihm diese Ermunterung eingegeben haben. Als besondere Art der Bethätigung derselben wird die Übung der Gastfreundschaft genannt. Öfters wird sie den Christen ans

---

[1]) *πειθόμεθα* ist zu lesen, nicht *πεποίθαμεν* (K, Rec.)

[2]) ℵD fehlt *ἔργῳ* vor *ἀγαθῷ*, weshalb es Ti., WH. gestrichen haben.

[3]) Vor *ποιῶν* steht in ℵ*AC* noch *αὐτῷ* (Ln, WH. a. R.), Ti., WH. Text lassen es nach ℵ^{c}C^{c}DKMP weg; 71 schreibt *αὐτὸς ποιῶν*. Immerhin bleibt das Hinzufügen von *αὐτῷ* bezw. *αὐτός* schwer begreiflich; eine einfache Doppelschreibung ist nicht wahrscheinlich. ACP (Rec, Ln, Treg. Text.) haben *ἐν ὑμῖν* statt *ἐν ἡμῖν*.

[4]) D (Ln, WH. a. R.) lesen *ἀνέχεσθαι*.

[5]) ℵ* (Ti., WH. Text) lassen *ἀμήν* weg; ℵ^{c}ACD etc. lesen es. ℵC haben die Unterschrift *πρὸς Ἑβραίους*; A fügt noch hinzu: *ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης*; P dagegen: *ἐγράφη ἀπὸ Ἰταλίας*, dasselbe K mit dem weiteren Zusatze: *διὰ Τιμοθέου*.

[6]) Nach 6, 10; 10, 33 ff. haben die Adressaten die Bruderliebe geübt.

Herz gelegt;[1]) hier geschieht es im Hinblick auf das Glück und die Ehre, welche sie dem, der sie pflegt, ungeahnt bringen kann; es wird nämlich erinnert an Abraham und Lot, welche ohne es zu wissen, Engel aufgenommen hatten![2]) Veranlassung aber zu dieser Empfehlung mögen wohl die Verfolgungen, welche die Christen Palästina's bedrängten und ein Inanspruchnehmen der Gastfreundschaft mehrten, geboten haben. Bei einer solchen Vorstellung wird auch der Übergang zu der folgenden Ermahnung, der Gefangenen zu gedenken, leicht begreiflich. Als Beweggrund dient der Hinweis darauf, daß die Angeredeten ob der übernatürlichen Lebensgemeinschaft oder Zugehörigkeit zum mystischen Leibe Christi[3]) mit jenen die Banden teilen (*ὡς συνδεδεμένοι*). Daran reiht sich die Aufforderung zum Mitleid mit denen, die bedrängt werden. Dabei dürfte wohl weniger an äussere als mehr an innere Bedrängnis durch Versuchungen, die in der sinnlichen Natur ihren Grund haben, zu denken sein, da hierauf die Begründung *ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι* hinweist. Alle sind ja noch mit dem nämlichen Leibe umgeben, und der Gedanke, daß jedem eine gleiche Not widerfahren könne, macht zur Teilnahme geneigt.

Ohne irgend welche bestimmte Übelstände bei den Adressaten im Auge zu haben, ermahnt sie der Apostel die Ehe heilig zu halten. Man mag *ἐν πᾶσιν* = „in allen Stücken“, oder masculinisch = „bei allen“ fassen, wobei jedoch bemerkt sei, daß die erstere dieser Annahme am entsprechendsten ist[4]): in jedem Falle soll der Gedanke, daß der Heiligkeit der Ehe gar kein Eintrag geschehen darf, ausgesprochen werden[5]). In be-

---

[1]) Vgl. hierzu bes. III. Bd, S. 370 zu Röm. 12, 13; I. Petr. 4, 9.

[2]) Vgl. Gen. cc. 18, 2—19, 3. Zu der griechischen Construction *ἔλαθόν τινες ξενίσαντες* vgl. Winer § 54, 4; Tob. 12, 13. Die Vulg. hat übersetzt: per hanc (scil. hospitalitatem) enim latuerunt quidam angelis hospitio receptis.

[3]) Vgl. I. Kor. 12, 26.

[4]) Vgl. auch 13, 18; Col. 1, 18; I. Tim. 3, 11; II. Tim. 4, 5; Tit. 2, 9 u. a.

[5]) In keinem Falle hat diese Stelle etwas mit der Anempfehlung der Wahl des Ehestandes zu thun, so daß sie gegen den Coelibat gekehrt werden könnte (Calvin), wie das auch B. Weiß anerkennt.

sonderer Bezugnahme auf Sünden, die der ehelichen Keuschheit zuwiderlaufen, heißt es in einem parallelen zweiten Gliede: *καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος.* — Zur Begründung (*γάρ*) aber dient der allgemeine Satz, daß Gott jedweden Unzüchtigen (*πόρνους . . . καὶ μοιχούς*) vor Seinen Richterstuhl fordern wird.

Die palästinensischen Gemeinden waren vielfach verarmt. So ist es denn eine Ermahnung zur Zufriedenheit, wenn es heißt, daß sie ihre Sinnesart und Lebensweise (*τρόπος*, Vulg.: mores) nicht von Geldgier bestimmen lassen sollen. Versuchungen dagegen finden ihren Anknüpfungs- und Stützpunkt in der Sorge für die Zukunft. Darum folgt der Hinweis auf die Verheißung der göttlichen Vorsehung (*αὐτός* bezieht uns auf *θεός*), welche einst zu Josua gesagt hat [1]): „nicht werde ich Dich loslassen, nicht Dich verlassen.“ Wir aber antworten darauf vertrauensvoll mit dem Psalmisten [2]): „Der Herr ist mein Helfer, nicht werde ich mich fürchten.“ Im Schutze Gottes uns sicher fühlend können wir fragen: „was soll ein Mensch mir thun?“ [3])

Es läßt aber dieses Wort auch den Gedanken an die zu **v. 7.** leidenden Verfolgungen durchblicken. In diesen haben die „Vorsteher“ [4]) und Verkündiger „des Wortes Gottes“ bei den palästinensischen Christen bereits ihr Leben hingegeben. Angesichts der Versuchungen und Gefahren, welche die Angeredeten bedrohen, ist die Ermahnung, das Vorbild jener vor Augen zu behalten, naheliegend. Sie, die noch nicht bis auf's Äußerste bedrängt sind, [5]) sollen „des Ausganges“ d. i. des Lebensendes [6]) im Martyrium eines Jakobus des Ältern und des Jüngeren, des Bruders des Herrn, wie auch des Stephanus gedenken und das Beispiel, das diese in unerschütterlichem Glauben gegeben haben, nachahmen.

---

[1]) Jos. 1, 5: vgl. Deut. 31, 6; I. Chron. 28, 20; sachlich Matth. 6, 34.

[2]) Ps. 117 (118), 6.

[3]) Die Vulg. construirt diesen selbstständigen Satz abhängig: non timebo, quid faciat mihi homo.

[4]) Zu *ἡγούμενοι* als Bezeichnung für die Vorsteher vgl. 13, 17. 24; Luc. 22, 26 Act. 7, 10; 15, 22. Vgl I. Thess. 5, 12 (*προϊστάμενοι*); Ephes. 4, 11 (*ποιμένες*).

[5]) Vgl. oben zu 10, 34 S. 284.

[6]) Vgl. I. Kor. 10, 13; Sap. 2, 17; 8, 8; auch Luc. 9, 31 und II. Petr. 1, 15 (*ἔξοδος*).

vv. 8.9. Warum sollten oder dürften wir denn auch anders handeln als unser Lehrer und Vorbilder im Glauben? Was könnte ein anderes Verhalten im christlichen Leben, speciell eine Rückkehr zum Judentume, rechtfertigen? Jesus Christus ist stets derselbe (*Ἰ. Χρ. ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας*), weshalb auch sowohl die Lehre von Ihm einer Änderung nicht unterworfen sein kann, als auch wir Ihm gegenüber uns gleichbleiben müssen. Wenn euch nun aber „manigfaltige“ — vielleicht gedenkt der Verfasser hierbei auch schon der Keime anderer christologischer Irrlehren — „und fremde Lehren“, die mit Christi Offenbarung nicht in Einklang stehen und anderswoher — speziell aus dem Judentum — entlehnt sind, vorgetragen werden, so bleibt dessen eingedenk, dass deren Inhalt nicht der eine und immer gleiche Jesus Christus sein kann. Der Wechsel und die Neuerung in der Lehre ist ein Kennzeichen des Irrtums und der Unwahrheit. In diesem Gedankengange schließt sich die Ermahnung an: *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε.* Zur Begründung dieses Satzes dienen die Worte: *καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν οὐ βρώμασιν κτλ.* Bisher liegt für einen Leser durchaus kein Grund vor, *χάρις* anders als in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Gnade“, die uns durch Jesus Christus geworden ist, zu verstehen. Die Annahme, daß die Gedanken dieses Briefes den Apostel der Gnade, der durch seine eigenen Erfahrungen dazu besonders geeigenschaftet ist, zum Urheber haben, läßt auf die Innigkeit der Überzeugung, mit welcher der Herrlichkeit der Gnade das Wort geredet wird (*καλόν*), ein besonderes Licht fallen. Im Gegensatze zu dem Stärkungsmittel des menschlichen Herzens (*βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν*), was besonders auf die gratia actualis verweist, steht das, was der Alte Bund als solcher darbietet. Und was könnte dieser aufweisen, wodurch er dem Menschen innere Kraft für den Willen zu verleihen imstande wäre? Da fällt wohl der Blick auf die „Speisen“, die mit dem religiösen Leben verbunden sind, nämlich die Opferspeisen (*βρώμασιν*). Doch sie sind ja etwas rein Materielles und können darum nicht auf den Geist des Menschen stärkend einwirken. Was aber — der Frage ist nicht auszuweichen — mag den Verfasser bestimmt haben, dieselben unter allen alttestamentlichen Institutionen der Gnade entgegen

zu setzen? Es mag sein, daß er durch die Vorstellung einer „Stärkung“ an die Opferspeisen erinnert werden konnte; doch befriedigend und der weiteren Fortsetzung in v. 10 zugleich entsprechend wird die Antwort erst, wenn wir annehmen, daß sich der Gedanke an die Nahrung der Seele im Neuen Bunde, die Communion, wodurch ja die Gnade erteilt wird, dazwischen gedrängt habe [1]). Alsdann wendet sich der Verfasser an die Kenntnis derer, welche auf ihrem Lebenswege Erfahrungen gemacht haben (*οἱ περιπατοῦντες*). Ebenso wie diese auf Grund derselben dem zustimmen werden, daß sie „in“ den *βρώμασιν* keinen Nutzen gefunden (*οὐκ ὠφελήθησαν*) [2]), werden sie auch bekennen, daß sie durch die „Gnade“ innere Stärkung empfangen haben. Der Zusatz *οἱ περιπαιοῦντες* erscheint deshalb nicht überflüssig, weil die Opferspeisen eine leibliche Kräftigung den Wandelnden geben könnten [3]).

Das Ziel des Apostels ist, seine Leser vor einer Rückkehr **v. 10.** zum Alten Bunde zu bewahren. Dabei hat er zuletzt als Beweggrund die „Gnade“ den alttestamentlichen, dem Inneren des Menschen nichts nutzenden Opferspeisen gegenüber gestellt. Es würde nun zweifellos für den Zweck, jene zu treuem Festhalten an Christus und Seinem Reiche zu bestimmen, ein dienliches und zugleich dem Zusammenhange, speciell dem Hinweise auf die *βρώματα*, entsprechendes Motiv sein, wenn der Verfasser auf eine neutestamentliche Opferspeise hinzeigen würde. Und das thut er, indem er von einem „Essen“ (*φαγεῖν*) redet. Nachdem *βρώμασιν* von wirklichen Speisen zu verstehen ist, sollte man *φαγεῖν* auch nicht bildlich [4]), sondern als ein eigent-

---

[1]) Ad. Maier und Bisp. dürften zu weit gehen, wenn sie *χάρις* direct von der hl. Eucharistie als Opferspeise verstehen.

[2]) Um des Artikels *οἱ* vor dem Particip und der zu ungewöhnlichen Ausdrucksweise willen, in Opfer-Speisen die Sphäre der Thätigkeit zu haben, ziehe ich abweichend von der gewöhnlichen Auffassung die Verbindung von *ἐν οἷς* mit *ὠφελήθησαν* (B. Weiß) vor.

[3]) Vgl. David's Genuß von Opferspeisen: I. Sam. 21, 2 ff; Matth. 12, 3. 4.

[4]) Darum glaube ich, die Zustimmung versagen zu sollen der Deutung von Thomas v. Aqu., Estius und von den Akatholiken Bengel, de Wette, Bleek, Lünem., Keil u. a., welche *θυσιαστήριον* vom Kreuze Christi und *φαγεῖν* im geistigen Sinne von der Teilnahme an den durch den Opfertod Christi erworbenen Gnadengütern verstehen.

liches Genießen deuten; nachdem ferner jenes Wort nicht in irgend einem allgemeineren sondern in dem besonderen Sinne von Opfer-Speise zu nehmen ist, muß der Ausdruck „Opferaltar“ [1]) als dem nächsten Gedankenkreise ganz entsprechend erscheinen. Daraus ergiebt sich denn als Consequenz, daß der Verfasser die Teilnahme an einem Opfermahle des Neuen Bundes im Auge hat. Indem er nun eine Kategorie von Menschen davon ausschließt, spricht er indirekt aus, daß andere („wir“) derselben gewürdigt werden [2]). Aus dieser Ausdrucksweise erhellt aber auch, daß er bei seinen Lesern Vertrautheit mit der Lehre, auf die er durch *ἔχομεν θυσιαστήριον κτλ.* hinweist, voraussetzt. — Wir aber sehen uns dadurch vor die Frage gestellt: was für einen Opferaltar und was für ein wirkliches Essen hat der Verfasser gemeint?

Wie die „Hebräer“ einst mit den ihnen bekannten Wahrheiten an das Verständnis dieser Worte herantraten, so haben dogmatische Anschauungen die Erklärung dieser Stelle nicht

---

[1]) Vgl. I. Kor. 10, 18 *οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν*; und v. 21: *οὐ δύνασθε τραπέζης Κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων.* Auch der früheste kirchliche Sprachgebrauch von *θυσιαστήριον* kennt diesen Begriff im Sinne von *τραπέζα κυρίου*, d. i. vom eucharistischen Opfertische. Vgl. Clemens, I. Kor. 32, 2; 41, 2; Ignatius, der besonders die Einheit des Opferaltars hervorhebt, ad Ephes. 5: *Μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.* Vgl. ad Magn. 7; ad Trall. 7; besonders ad Philad. 4: *Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον κτλ.* Zur näheren Auslegung des hl. Ignatius vgl. Renz, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller, der ersten drei Jahrhunderte. Paderborn 1892 S. 35 ff. Ganz richtig bemerkt Thalhofer, das Opfer . . . S. 236 in Bezug auf den hl. Ignatius: „Es ließe sich nicht erklären, wie Ignatius dazu gekommen, statt des Paulinischen mensa Domini durchweg *θυσιαστήριον* zu gebrauchen, wenn man noch kurz vorher, in der Apostelzeit nämlich, unter *θυσιαστήριον* das Kreuz des Erlösers verstanden hätte“. Darum ist auch die Ansicht jener Erklärer (vgl. Delitzsch und das. Rückert), die zwar an das Abendmahl denken, *θυσιαστήριον* aber auf das Kreuz beziehen, nicht zu halten.

[2]) Darum kann die Ansicht von Schlichting (bei Delitzsch) und B. Weiß nicht gehalten werden, die dahin geht, daß das neutestamentliche Opfer eines sei, von dem Niemand, auch nicht etnmal der Priester essen dürfe.

unbeeinflußt gelassen. Jene derselben aber, die am besten die Einklangsprobe besteht, indem sie der eigentlichen Bedeutung der Worte wie den Forderungen des Zusammenhanges entspricht, empfiehlt sich als die richtige. Als solche aber stellt sich die Lehre dar, daß wir Christen das allerheiligste Altarssakrament besitzen, welches Opfer und Communion ist[1]). Sie wird gerecht den eigentlichen Bedeutungen von *θυσιαστήριον*, *βρώματα* und *φαγεῖν* und bietet eine Erinnerung für die Christen an die erhabendste Opferspeise und damit an jenen Vorzug des Neuen Bundes, der zu einem Festhalten an ihm unwiderleglich auffordert, wenn die Teilnahme an dem neutestamentlichen Opfermahle mit einer Rückkehr zum Judentume unvereinbar ist. Dieser Gedanke aber findet seinen Ausdruck in den Worten: *ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες.* Es kann dahin gestellt bleiben, ob man unter denen, „die dem Zelte dienen", nur die Priester und Leviten oder die Israeliten überhaupt verstehen will[2]) — doch erscheint letzteres mir wahrscheinlicher, weil die etwa Abtrünnigen doch nicht zu der ersteren Klasse gehört haben dürften —; in jedem Falle wird den Adressaten gesagt, daß die Darbringung der alttestamentlichen Opfer und die Teilnahme an den damit etwa verbundenen Mahlzeiten[3]) — im Sinne der Juden vorgenommen — von der eucharistischen Opfermahlzeit ausschließt. Damit erhält denn der ganze Satz seine Spitze, die nicht dahin gerichtet ist, alt- und neutestamentliche Opfermahlzeiten mit einander zu vergleichen — in diesem Falle würde ein näheres Eingehen auf die hl. Communion zu erwarten sein —, sondern darauf hinausläuft, den Verlust zu betonen, den eine Rückkehr zum Alten Bunde zur Folge hat. Diesem Ziele ent-

---

[1]) So Theodoret, Oekum., Theophyl., Primas., Glossa ordin., Sedulius, Atto Vercell., Hervej. Burgid., Cornel. a Lap., Calmet, Bisp., Ad. Maier, Pánek, Zill, Thalhofer l. c. S. 232 ff. Vgl. ferner Schanz, die Lehre von den heil. Sacramenten der kathol. Kirche. Freiburg 1893 S. 444 f.

[2]) An Christen zu denken, die dem himmlischen „Zelte" dienen (Schlichting, Kurtz), verläßt nicht nur denZusammenhang, sondern auch die Ausdrucksweise des Hebräerbriefes für den Himmel.

[3]) Zu den alttestamentlichen Opfermahlzeiten vgl. Delitzsch, S. 680 f.

spricht es, daß nur der zweiten Hälfte vom v. 10. — den Worten *ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν κτλ.* — die folgende Begründung:

vv. 11. 12. *ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζώων τὸ αἷμα κτλ.* gilt. Am großen Versöhnungstage wurde das Blut der Sündopfer vom Hohenpriester in das Allerheiligste getragen, der übrige Körper aber außerhalb des Lagers verbrannt [1]). Weil dieses Opfer das Vorbild des Versöhnungsopfers Christi, so ist der Verfasser berechtigt, auch noch einen anderen Zug in der Weise der Darbringung desselben herauszugreifen und typisch zu deuten. So findet er denn den Grund der gesetzlichen Bestimmung von dem Verbrennen „außerhalb des Lagers“ darin, daß dadurch das Leiden Jesu „außerhalb des Thores“ vorgebildet worden ist. Der Erlöser aber ist aus der Gemeinschaft der Juden oder derer, „die dem Zelte dienen“, ausgestoßen worden [2]), weshalb es nicht möglich, daß diese von dem Opfertische, den Jener für die mit Ihm Vereinten eingesetzt hat, essen können. Somit dient Vers 11 einerseits der Begründung des Vorhergehenden, anderseits aber ermöglicht er auch die Folgerung vom Typus auf den Antitypus. Um jenen zu erfüllen (*διό*), hat Jesus „außerhalb des Thores gelitten“ [3]), damit Er „durch Sein eigenes Blut das Volk heilige.

vv. 13. 14 Für uns aber ergiebt sich daraus die Mahnung, unserem Erlöser nachzufolgen, das „Lager“, d. i. die Gemeinschaft mit Israel, zu verlassen und die Ihm erwiesene „Schmach“ mitzutragen. Der beste Trost für die Judenchristen, wenn sie solche um des Namens Jesu willen zu erdulden haben, ist, daß sie dadurch zu Genossen Christi werden. Warum sollten sie es auch nicht verschmerzen können, ihrem Herrn und Meister gleich Jerusalem verlassen zu müssen, da wir ja doch wissen, daß wir hienieden keine bleibende Stadt haben, vielmehr „die zukünftige“, d. i. den Himmel suchen.

vv. 15. 16. Nachdrucksvoll steht *δι' αὐτοῦ* an der Spitze. Nicht für uns allein, sondern „durch Jesum Christum unsern Herrn“ treten wir vor Gott hin. Mit Verzicht auf Jerusalem, den Tempel

---

[1]) Vgl. Levit. 16, 27.

[2]) Vgl. zu der typischen Bedeutung des Erduldens des Kreuzestodes außerhalb des Lagers auch die Erklärung zu Gal. 3, 13. 14 (I. Bd. S. 282 f).

[3]) Golgatha lag zur Zeit Christi außerhalb der Stadt. Vgl. Joh. 19, 20 f.

und die alttestamentlichen Opfer, die darin dargebracht werden, wollen wir auch persönlich, eingedenk der Großthat Gottes in unserer Heiligung, Gott „ein Lobopfer“ [1]) darbringen; doch nicht das ein- oder andermal, sondern „allezeit“. Dieses kann und soll nicht in äußeren Gaben bestehen, sondern ist die „Frucht der Lippen“ [2]), d. i. das Gebet „ohne Unterlaß“ [3]), um den Namen des Herrn zu preisen.

Hierzu soll aber auch andererseits (*δέ*) unsere Handlungsweise eine entsprechende sein. Und wieder ist es die Übung der Nächstenliebe, die als Inbegriff der Erfüllung des Gesetzes [4]) und des sittlichen Lebens herausgehoben wird. „Wohlthun“ und „Mitteilen“ [5]) sind auch „Opfer“, und zwar solche, die ein jeder darbringen und dadurch Gott wohlgefallen kann: *ταύταις . . . θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός.*

Es folgt die Ermahnung, den „Vorstehern“ der Gemeinde Gehorsam zu leisten; denn sie üben den Beruf, für die anvertrauten Seelen der Gläubigen, derentwillen sie einst vor Gott Rechenschaft geben müssen, zu wachen (*ἀγρυπνοῦσιν*) [6]). — Unter Voraussetzung des Gedankens, daß die Hirten der Gemeinde den innigsten Anteil an den ihnen Anvertrauten nehmen, werden diese dazu ermahnt, jenen in der Ausübung ihres Amtes Freude und nicht Kummer zu bereiten, (*μετὰ χαρᾶς . . . καὶ μὴ στενάζοντες*), da letzteres für sie selbst ja auch verderblich ist (*ἀλυσιτελὲς γὰρ ὑμῖν τοῦτο*). v. 17.

Vergleicht man den Schluß dieses Briefes mit dem anderer Briefe des hl. Paulus, so zeigt sich eine solche Ähnlichkeit [7]), daß die Annahme, er sei eigenhändig vom Apostel hinzugefügt worden, mehr wie wahrscheinlich wird. Alle Eigenheiten desselben finden in dieser Hypothese ihre befriedigende Erklärung. vv. 18. 19.

---

[1]) Der Ausdruck *θυσία αἰνέσεως* — vgl. Lev. 7, 12 — bezeichnet das Lob- und Dankopfer.

[2]) Die Worte *καρπὸς χειλέων* sind aus Hos. 14, 3 entlehnt.

[3]) Vgl. I. Thess. 5, 17 (*ἀδιαλείπτως*) und das Lobgebet der Kirche: „sine fine dicentes: Sanctus etc.“

[4]) Vgl. Gal. 5, 14 (I. Bd. S. 339).

[5]) Zu *κοινωνία* als Bezeichnung für Almosenspenden vgl. zu Röm. 15, 26 (III. Bd. S. 409).

[6]) Zu *ἀγρυπνοῦν* vgl. Mark. 13, 33; Luk. 21, 36; Ephes. 6, 18.

[7]) Vgl. bes. I. Bd. SS. 121. 179. 353 f.; III. Bd, S. 417.

An der Spitze steht das paulinische [1]) Ersuchen für sich selbst um das fürbittende Gebet der Gläubigen. Christus will seinen Gesandten Kraft und Gnade geben, aber Er will auch darum gebeten sein. Es bekennt der Apostel bescheiden von sich, daß er ein gutes Gewissen habe, indem er wenigstens in allem von einem lauteren und guten Streben geleitet war. Es möchte vielleicht sein, daß manche seiner Handlungen in den Augen der Leser anders als sie gemeint, erschienen oder anders dargestellt worden ist. — Deshalb versichert er die Redlichkeit seines Willens und nennt sie als Grund (*γάρ*), damit er für sein Wirken die Gebets-Unterstützung auch seitens der Judenchristen Palästina's [2]) anrufen könne. Dabei ist er der Überzeugung, daß, könnte er persönlich zu ihnen reden, er imstande sein würde, nicht allein etwaige Zurückhaltung oder Bedenken gegen seine Person zu heben, sondern insbesondere durch mündliche Belehrung in noch viel wirksamerer Weise den Zweck seines Briefes zu verfolgen. In diesem Sinne fügt er — beseelt von innigster Liebe zu seinem Volke [3]) — noch hinzu, daß er sie „umsomehr" um ihr Gebet bitte, auf daß er ihnen „schneller wiedergegeben werde."

vv. 20. 21. Wiederum ist es ein recht paulinischer Segenswunsch, wenn wir weiter lesen: *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης* [4]) . . . *καταρτίσαι ὑμᾶς κτλ.* Der „Friede" ist das charakteristische Merkmal des Messiasreiches, eine Frucht der Gnade des Erlösers, der die Sünde, den Quell der Zwietracht, überwunden hat. Der Gedanke hieran aber macht es begreiflich, daß der Apostel den Blick sogleich ruhen läßt auf der Vollendung des Erlösungswerkes, indem er von der Auferweckung „unseres Herrn Jesus" von den Toten redet: *ὁ* (scil. *θεὸς τῆς εἰρήνης*) *ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν* [5])

---

[1]) Vgl. I. Thess. 5, 25; II. Thess. 3, 1; Röm. 15, 30; Ephes. 6, 19; Kol. 4, 3.

[2]) Über die Stimmung der palästinischen Judenchristen gegen Paulus vgl. Act. 21, 20 ff. (III. Bd. S. 26).

[3]) Vgl. oben die Einleitung S. 1 f.

[4]) Vgl. I. Thess. 5, 23; II. Thess. 3, 16; II. Kor. 13, 11; Röm. 15, 33; 16, 20; Phil. 4, 9.

[5]) Vgl. denselben Ausdruck für Jesu Auferweckung von den Toten Röm. 10, 7.

τὸν ποιμένα τῶν προβάτων κτλ. Die Wahl des Ausdruckes „Hirt der Schafe“ bedarf kaum der Bezugnahme auf eine bestimmte Schriftstelle [1]), weil das Bild vom „guten Hirten“ dem Alten und Neuen Testamente geläufig genug ist [2]). Es hier aber gerade zu wählen, dürfte dadurch veranlaßt sein, daß der Apostel unmittelbar zuvor seiner Thätigkeit gedacht und einer noch bessere Entfaltung derselben bei den „Hebräern“ gewünscht hat. Er, der ganz von dem Bewußtsein durchdrungen ist, nur in Christus etwas zu vermögen, ruft Ihn als den „großen Hirten“ [3]) für seine Leser, um die er besorgt ist, an. Indem wir nun mit *τὸν ποιμένα . . . τὸν μέγαν* die Worte *ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου* verbinden [4]), gewinnen wir den Gedanken, daß Jesus in der Kraft Seines sühnenden Opferblutes, durch dessen Hingabe Er einen „ewigen Bund“ geschlossen, die „Schafe“ erkauft hat und hütet. Ihm als ihrem „Herrn“ gehören sie darum an, was in dem Zusatze *τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν* zum Ausdruck kommt. An Ihn ergeht dann die Bitte, die Angeredeten herzurichten [5]) in „jeglichem Guten“, damit so das Ziel aller Creatur, die Erfüllung des göttlichen Willens erreicht werde. Der Gedanke aber, daß Gott die erste Ursache alles „vor Ihm Wohlgefälligen“, das ein Mensch wirkt, ist, erhält noch seinen besonderen Ausspruch in: *ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ* [6]). Mittler aber ist dabei Jesus Christus (*διὰ Ἰ. Χρ.*), „dem die Ehre in alle Ewigkeit, Amen“ [7]).

---

[1]) Mehrfach wird an Isai. 63, 11, wo von Moses als „Hirten der Schafe“ die Rede ist, gedacht.

[2]) Vgl. Isai. 40, 11 über den Messias: „wie ein Hirt wird er seine Heerde weiden, in seinen Arm sammelt er die Lämmer, an seinem Busen trägt er sie, die Säugenden leitet er sanft. Joh. 10, 11. 15; I. Petr. 2, 25; 5, 4.

[3]) Vgl. oben 10, 21, wo Christus *ἱερεὺς μέγας* genannt wird; 4, 14 (*ἀρχιερεὺς μέγας*).

[4]) Oekum., Theophyl., Thomas v. Aqu., Estius, Bisp., Bleek, Delitsch und andere verbinden diese Worte mit *ἀναγαγών*.

[5]) Zu *καταρτίζειν* = „herrichten“, vgl. I. Thess. 3, 10 (I. Bd, S. 80 f.) I. Kor. 1, 10; II. Kor. 13, 11. u. a.

[6]) Vgl. Trident., sess. VI, cap. 16: Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona. (ex ep. Coelest. I. ad episc. Gall.).

[7]) Zu solchen paulinischen Doxologien vgl. Gal. 1, 5; Röm. 11, 36; 16, 27; Ephes. 3, 21; I. Tim. 1, 17; II. Tim. 4, 18.

vv. 22-25. Der Apostel fügt die Bitte um wohlwollende Aufnahme dieses Ermahnungsschreibens an [1]). Die Empfindungen, die ihn dabei für die Adressaten leiten, läßt die liebevolle Anrede *ἀδελφοί* erkennen. Das ganze Schreiben ist ein *λόγος παρακλήσεως*, denn die dogmatischen Darlegungen sind die Grundlagen der paränetischen Abschnitte. Unter den Gründen (*καὶ γάρ*), womit er eine gute Aufnahme empfehlen könnte, hebt er den der Kürze des Schreibens heraus (*διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν*). Die Empfänger mögen daran schon erkennen, daß nichts weniger als etwa eine Tadelsucht oder eine Art Übereifer ihn bestimmt habe. Das aber besagt auch noch das Wort *διὰ βραχέων*, daß der Apostel sich während seines Schreibens beschränkt habe; ein Umstand, der es vollends begreiflich macht, daß Fragen, die nicht streng dem gesteckten Ziele dienten, außer dem Rahmen der Darstellung gelassen wurden, wenn sie auch sonst nahe liegen mochten.

Den Lesern wird die Mitteilung gemacht [2]), daß Timotheus, „unser Bruder", freigelassen worden sei [3]). Mit ihm will, falls er recht bald [4]) kommt, Paulus die palästinischen Judenchristen aufsuchen. Aus dieser Stelle ergiebt sich, daß er nach der Römischen Gefangenschaft, wovon der Schluß der Apostelgeschichte erzählt, die Freiheit wieder erlangt und noch eine weitere Missionsreise beabsichtigt hat.

Diejenigen, welche den Brief empfangen und den Gemeindeversammlungen vorlesen, erhalten den Auftrag, die Vorsteher und die Gläubigen, die mit dem beliebten Namen *ἅγιοι* angeredet werden [5]), zu grüßen. Der Verfasser nennt seine Umgebung, die

---

[1]) Vgl. eine ähnliche Bitte Röm. 15, 15 f.

[2]) Wir nehmen *γινώσκετε* als Imper., nicht als Indic., da in diesem letzteren Falle ja die betreffende Bemerkung überflüssig wäre.

[3]) Der Mangel jeden näheren Zusatzes zu *ἀπολελυμένον* spricht dafür, daß es sich um eine Entlassung aus der Haft handeln müsse (Chrys., Oekum., Theophyl., Bisp., Ad. Maier, Zill, Bleek, Ebrard, B. Weiß u. a.) und deshalb nicht zuzustimmen ist der Anschauung von Primas., Erasm., Estius, Klee u. a. (Theodoret denkt an die Entsendung des T. mit diesem Briefe), es sei die Absendung zu einer dienstlichen Reise gemeint.

[4]) *τάχειον* wird am besten — vgl. I. Tim. 3, 14 — im Sinne eines Superl. gefaßt statt eine Ergänzung vorzunehmen. Vgl. Winer, S. 227 f. 229.)

[5]) Vgl. I. Thess. 5, 27; Röm. 1, 7; I Kor. 1, 2; II. Kor. 1, 1 u. a.

Italien angehört: *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* [1]). Hinreichend charakterisiert sind dieselben aber nur, wenn sie auch in Italien weilen [2]). Von ihnen vermittelt er — wie er das auch sonst öfters thut — Grüße. Sie sind als kurze Segenswünsche der Ausdruck der Liebe.

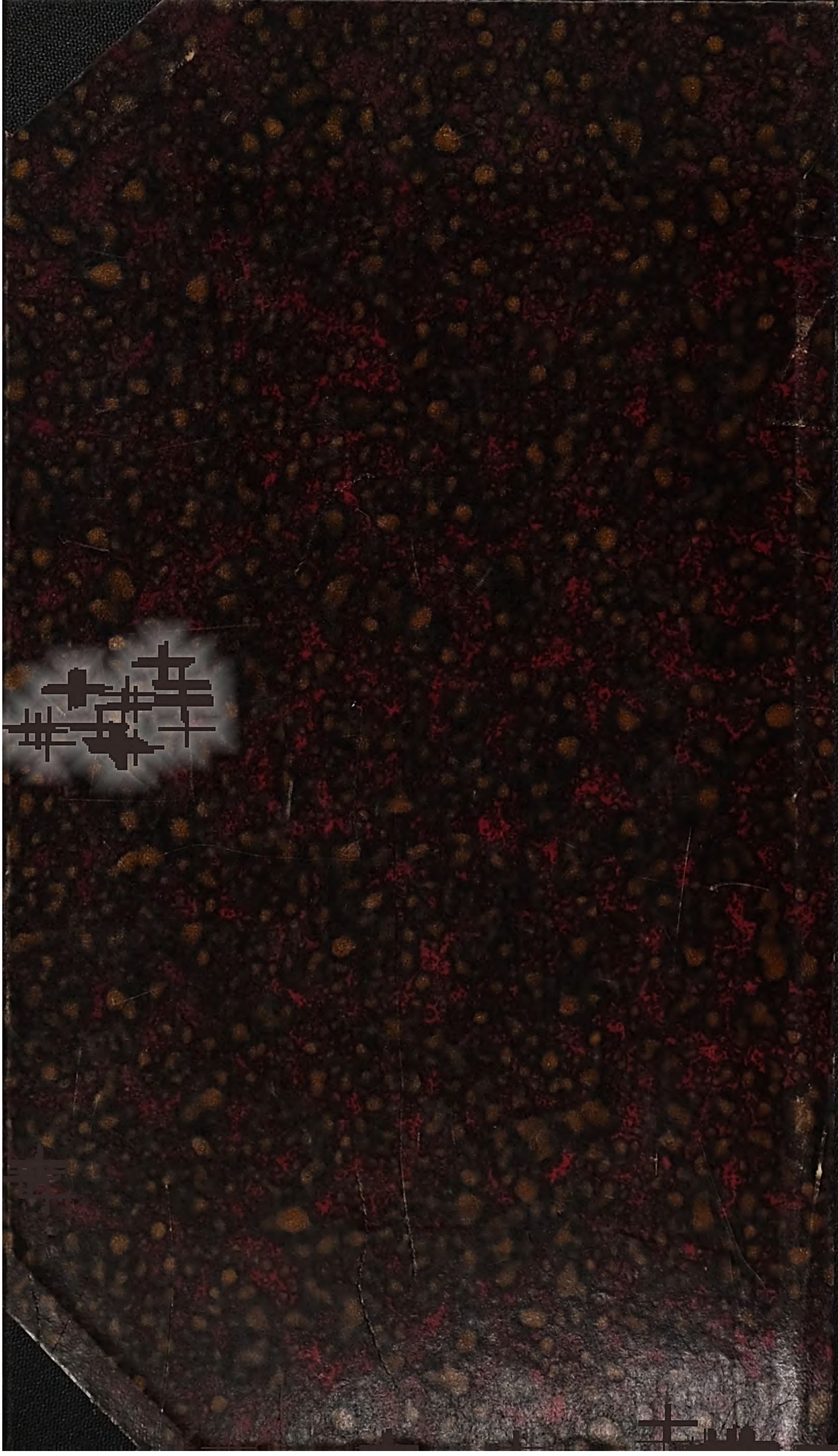
Den Inhalt alles dessen, was der Apostel der Gnade aus innigster Überzeugung allen seinen Lesern als das Notwendigste und Heilsamste hienieden wünscht, faßt er in die Worte, die vor Gott ein kurzes fürbittendes Gebet sind: *ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν.*

---

[1]) Zu *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* vgl. oben, Einltg. S. 22. Es bezeichnet *ἀπὸ* die Zugehörigkeit.

[2]) Darum kann man nun nicht an Italer denken, die sich etwa an irgend einem anderen — auch den Lesern unbekannten — Orte um Paulus gesammelt hätten.

KASPAR LESS
IN BAMBERG



BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schaefer, Aloys

Erklärung des Hebräerbriefes

Münster i. W. 1893
Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ex.o.498-a
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11848428-5